

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

SEPTIEMBRE-OCTUBRE DE 1931.—NÚMERO 131.

El Ministro del Sacramento de la Penitencia

Por ser el pecado ofensa de Dios, a El solo toca perdonarlo por propia autoridad. Mas, quiso, por un rasgo de su infinita misericordia, encomendar tan sublime ministerio a los hombres, y para ello confirió a su Iglesia plenos poderes de perdonar los pecados, instituyendo el sacramento de la penitencia, cuando, como enseña el Concilio Tridentino (1), Jesucristo, después de resucitado, sopló sobre sus discípulos diciendo: *recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonáreis los pecados les serán perdonados, y a quienes se los retuviéreis, quedarán sin perdonar* (2).

Que esta potestad no era peculiar de los Apóstoles, sino que había de transmitirse a sus legítimos sucesores hasta el fin de los siglos, lo enseñó siempre la Iglesia, insistiendo con especial empeño, cuando los partidarios del error trataban de negarle semejante prerrogativa. Veamos, sino, algunos testimonios de SS. Padres contra los novacianos, acérrimos impugnadores de dicho poder. S. Paciano, en su primera epístola a Semproniano, después de haber demostrado con testimonios de la S. Escritura la posibilidad de hacer penitencia y alcanzar perdón de los pecados, se expresa de este modo acerca de la potestad de la Iglesia. «Nunca habría Dios amenazado con castigos al pecador impenitente, si no perdonara al que hiciese penitencia».

Dirás, acaso, prosigue, que sólo Dios puede perdonar. Así es en verdad; pero no lo es menos que de su poder hace uso cuando concede el perdón por medio de sus sacerdotes. ¿Qué otra cosa significa, en efecto, aquello que dijo a sus Apóstoles, *lo que atáis en la tierra, etc.*? ¿Qué valor tienen semejantes palabras, si carecieran los hombres del poder de

(1) Ses. XIV, cap. I.

(2) Joan. XX, 22-23.

atar y desatar? o ¿es que, acaso, únicamente a los Apóstoles competía dicha potestad? En ese caso habríase de afirmar igualmente que a solos ellos competía bautizar y confirmar, ya que también al proferir esas palabras relativas al bautismo y confirmación a solos los Apóstoles se dirigió el Salvador (3).

Así mismo, S. Ambrosio (4) exclama, dirigiéndose a los novacianos: «Dicen que (al negar dicha potestad a la Iglesia) dan a Dios gran honor, puesto que le reservan el poder de perdonar los pecados; siendo así que, de hecho, le infieren gravísima injuria, puesto que con eso no hacen otra cosa que contravenir a sus disposiciones. Habiendo dicho Jesucristo en su Evangelio: *Recibid el E. S., a quienes perdonáreis....*, ¿quién es el que le honra más, el que obedece a lo por El dispuesto, o el que se resiste?»

Con estas palabras se ponía de manifiesto el ningún valor de la evasiva excogitada por los novacianos al pretender pasar como muy celosos del honor de Dios, negando a la Iglesia un poder que el mismo Dios le había dado, y en cuyo nombre y a cuyo honor ella lo ejercía.

En el cap. III sale al encuentro de algunos novacianos que concedían a la Iglesia autoridad para perdonar los pecados leves, negándosela para los graves; y les arguye de poco fieles a su maestro que negaba en absoluto dicha potestad, y sobre todo, de carencia de fundamento para establecer semejante distinción, «puesto que Dios no la hace, el cual... concedió a sus sacerdotes dicho poder sin exceptuar pecado alguno».

San Agustín, en diversos lugares, defiende la misma doctrina. Citaremos sólo dos pasajes. En su tratado sobre S. Juan (CXXIV, n. 5.) (5), afirma: «Cuando fué dicho a S. Pedro: *Te daré las llaves del reino de los cielos, etc.*, se indicaba la Iglesia universal». Y poco después añade: «La Iglesia, pues, que se apoya en Jesucristo, recibió de él, en la persona de San Pedro, las llaves del reino de los cielos, o sea el poder de atar y desatar los pecados».

En el cap. 31, n. 33, *De Agone Christiano*, refiriéndose a los novacianos, dice así: «No prestemos oídos a quienes niegan a la Iglesia la facultad de perdonar todos los pecados. Y de ese modo, los miserables... por el mismo caso de no querer admitir que fueron entregadas a la Iglesia las llaves del reino de los cielos, las dejaron escapar de sus propias manos» (6).

Comentando S. Cirilo de Alejandría el pasaje del evangelio (7), donde se habla de la milagrosa curación del paralítico, razona de la siguiente

(3) MIGNE, P. L., T. 13, p. 1057.

(4) *De Poenitentia*, L. I, cap. 2, n. 6 (P. L., T. 16, p. 487).

(5) P. L., T. 35, p. 1973.

(6) Ib. T. 40, p. 308.

(7) Luc. V, 20-24.

manera: «El milagro de la curación puso de manifiesto que el Hijo del hombre tenía poder para perdonar los pecados. Pero cabe preguntar si afirmaba eso de sí mismo, o también de nosotros. Ambas cosas son verdaderas, puesto que El, como Dios humanado y Señor de la ley, perdona los pecados; mas también nosotros hemos recibido de El una gracia tan soberana y admirable...» (8).

Nos haríamos interminables, o poco menos, si hubiéramos de continuar la serie de testimonios. Baste por todos los que omitimos el del Concilio Tridentino, el cual, a continuación del texto arriba citado agrega: «Por un hecho tan señalado y palabras tan expresivas, el consentimiento de todos los Padres entendió que se había comunicado a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores la potestad de perdonar y retener los pecados, para reconciliar a los fieles después del Bautismo. Y la Iglesia católica con mucha razón condenó como herejes a los novacianos que negaban semejante poder».

I

Potestad de orden.

Lo primero que es menester para adquirir el poder de perdonar los pecados, por Jesucristo conferido a su Iglesia, es la ordenación sacerdotal. No otra cosa dice el Código canónico en el can. 871, por las siguientes palabras: *Sólo el sacerdote es el ministro de este sacramento* (de la penitencia). En ellas se contiene, resumido, cuanto acerca del particular habían enseñado los Papas y los Concilios.

No será fuera de propósito aducir aquí algunos testimonios antiguos, en los cuales encontramos afirmada esta verdad con más o menos explicitud, como quiera que nuestro propósito al escribir este artículo se ordene principalmente a hacer un ligero comentario de los cánones relativos al confesor, mirando el asunto desde el punto de vista histórico cuya importancia es de todos bien conocida.

En su obra *De Poenitentia*, cap. IX, enumera Tertuliano los diversos actos que implica la exomologesis, diciendo que por ella «confesamos nuestros pecados a Dios con lágrimas de compunción a los pies del sacerdote» (9).

S. Cipriano elogia el proceder de algunos fieles, los cuales aunque no habían ofrecido sacrificios a los ídolos, ni procurádose libelo como si lo hubieran efectuado, pero por haber tenido intención de hacerlo, lo confe-

(8) P. G., T. 72, p. 567.

(9) P. L., T. 1, p. 1354.

saban con sencillez y dolor al sacerdote (10). S. Jerónimo, en el Comentario a S. Mateo, XVI, 19, dice que «así como en el Levítico el sacerdote declaraba limpio o manchado al leproso, así también en el Nuevo Testamento ata y desata (los pecados) el obispo y el presbítero» (11).

En términos más expresivos lo declara S. Ambrosio, *De Poenitentia*, L. I, cap. II, cuando afirma que el derecho de atar y desatar los pecados compete a solos los sacerdotes (12).

Cerraremos también aquí las citas con un texto del mencionado Concilio, en el cap. VI de la sesión antes indicada, que comienza así: «Tocante al ministro de este sacramento, declara el santo Sínodo que son falsas y completamente opuestas al evangelio todas aquellas doctrinas que extienden el ministerio de las llaves a otros cualesquiera que no sean los obispos y sacerdotes».

Y en el canon X de la misma sesión, repite esa enseñanza, anatematizando a quien osare afirmar lo contrario.

Sto. Tomás (13) tratando sobre la necesidad de confesar con el sacerdote, alega para probarlo la siguiente razón: «La gracia que se confiere por los sacramentos descende de la cabeza a los miembros, de donde se sigue que sólo aquel es ministro de los sacramentos, mediante los cuales se produce la gracia, que tiene ministerio sobre el cuerpo real de Jesucristo; y esto es privativo del sacerdote, que es quien puede consagrar la eucaristía. Y por eso, como sea verdad que el sacramento de la penitencia confiere la gracia, únicamente al sacerdote pertenece administrarlo, y por tanto a solo él se debe hacer la confesión sacramental que hay obligación de hacer con el ministro de la Iglesia».

Y en la respuesta ad 1^{um} del a. 2, q. XVII, insiste sobre ello, diciendo que una misma es la potestad que se ordena a dos cosas de las cuales la una es causa de la otra. Y como toda gracia y remisión en el cuerpo místico (la Iglesia) provenga de su cabeza (Jesucristo), de ahí que no sea esencialmente distinta la potestad en virtud de la cual puede el sacerdote consagrar (la eucaristía) y absolver, teniendo jurisdicción, distinguiéndose una potestad de otra con simple distinción de razón, en cuanto son diferentes los efectos producidos.

En el antiguo Penitencial Romano ya se insinuaba esto mismo en los siguientes términos: «Así como no deben ofrecer el sacrificio sino los obispos y presbíteros, a quienes fueron entregadas las llaves del reino de

(10) P. L., T. 4, p. 488.

(11) P. L., T. 16, p. 488.

(12) P. L., T. 39, p. 1545.

(13) Suppl. q. VIII, a. 1.

los cielos, de igual manera no debe ningún otro usurpar el ministerio de juzgar a los penitentes» (14).

* * *

Esto supuesto, detengámonos un poco a considerar a la luz de la historia la actuación de los obispos y la de los simples sacerdotes.

ADMINISTRACIÓN DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA POR LOS OBISPOS

Es doctrina común de los autores que en los cuatro primeros siglos de la Iglesia apenas ejercían este ministerio los simples sacerdotes, siendo de hecho función casi exclusiva de los Obispos. Varias eran las razones y motivos de semejante práctica. Indícanse, entre otras, el hecho de que entonces era menos frecuente la confesión; más numerosos los obispos relativamente a los fieles; más rudimentaria la formación del clero, y en fin, que los Obispos eran a la sazón los ministros ordinarios del bautismo, y los que celebraban los sagrados misterios.

Abundan los testimonios en favor de la afirmación que acabamos de hacer. Veamos algunos.

Un Concilio celebrado en Africa por el año 256, establecía en el can. X «Que a los penitentes, según la condición de sus pecados, se les señalara el tiempo que habían de hacer penitencia, al arbitrio del Obispo; y que ningún presbítero reconciliase a los penitentes, sin consultar con el Obispo, a no ser que en ausencia de éste, la necesidad lo exigiera» (15).

«Si alguno, hallándose en peligro de muerte (son palabras del can. IV del II Concilio Cartaginense, a. 390), pide ser reconciliado, y ocurriera estar ausente el Obispo, debe el presbítero consultarle, y ateniéndose a sus instrucciones, reconciliar al enfermo» (16).

«En los primeros tiempos de la Iglesia—son palabras de Tomasino—los Concilios y los escritores atestiguan que los presbíteros ni predicaban, ni bautizaban, ni reconciliaban a los penitentes, ni celebraban el santo sacrificio, sino en ausencia o por mandato del Obispo» (17).

De ahí que S. León Magno, para cortar abusos que se iban introduciendo en las iglesias de Francia y Alemania, donde algunos presbíteros se habían propasado a consagrar las basílicas y altares, y administrar el sacramento de la confirmación, no sólo prohíbe tales excesos, sino que

(14) Hállase en la p. 40 del Apéndice de *Commentarius Historicus de Disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae tredecim primis saeculis*. Auctore Joanne MORINO.

(15) *Collect. Conc. LABBAEI*, T. II, p. 1069.

(16) *Ib.* p. 1160.

(17) *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina*. T. 1, p. 3, n. XII.

renueva la antigua prohibición concerniente a los otros ministerios que menciona el texto de Tomasino, últimamente citado (18).

LOS PENITENCIARIOS

Cuando aún estaba en vigor la anterior disciplina, se introdujo en algunas iglesias, sobre todo de Oriente, la práctica de nombrar sacerdotes penitenciaros, cuyo oficio era, según el nombre indica, ocuparse en la administración de la penitencia, así para oír las confesiones, como para atender a los que cumplían la penitencia pública, tan usada en los primeros siglos. El historiador Sócrates fija la institución de los Penitenciaros hacia la mitad del siglo III (19); aunque Sozomeno la considera más antigua (20).

El motivo de semejante institución fué debido, según parece, a lo siguiente: La práctica que algún tiempo existió de confesar públicamente, aun los pecados ocultos, no carecía de graves inconvenientes. Dos eran los principales. Estando penados algunos delitos por la autoridad civil con penas gravísimas, sin excluir la pena capital, corría peligro que por la confesión pública viniese dicha autoridad en conocimiento de tales delitos, y les aplicara las penas señaladas. Y éste era el primer inconveniente. El segundo, también muy para tenido en cuenta, era el peligro de escándalo para los fieles al enterarse que sus compañeros habían cometido tales delitos. Se imponía, por tanto, atajar estos daños.

Con tal motivo, y además con el objeto de tener quienes les ayudaran en dicho ministerio, comenzaron los Obispos a nombrar penitenciaros, a quienes encomendaban, además de lo que dejamos indicado, señalar a los penitentes los pecados que habían de acusar públicamente, pero esto sólo respecto de aquellos que ya eran públicos, pues como afirmaban los Padres del Concilio Tridentino (21) «no sería prudente que una ley humana prescribiese confesar públicamente los delitos, especialmente si eran ocultos».

No fué, sin embargo, de larga duración por entonces, dicha institución. En Constantinopla suprimió dicho oficio el Patriarca Nectario, a fines del siglo IV, según refiere Sócrates. Sozomeno añade que casi todos los Obispos (de Oriente) imitaron su ejemplo. El motivo de semejante decisión por parte de Nectario fué un escándalo ocurrido en Constantinopla por la indiscreción de una señora (sin culpa ninguna por parte del penitenciaro) que hizo pública confesión de un pecado deshonesto, si hemos de

(18) LABBAEI, T. III, p. 1395.

(19) *Hist. Eccl.*, L. V, cap. XIX.

(20) *Hist. Eccl.*, L. VII, cap. XVI.

(21) Sess. XIV, cap. V.

creer al mencionado Sócrates (22), ya que otros opinan de diferente manera (23).

LOS PRESBITEROS, MINISTROS ORDINARIOS DE LA PENITENCIA

En el siglo v, como aumentase considerablemente el número de fieles, y no en igual proporción el de los Obispos, resultaba sobremana difícil que pudieran éstos desempeñar todas las funciones que hasta entonces como ministros ordinarios habían ejercido; por lo cual se comenzó a introducir la práctica de enviar presbíteros a las aldeas para atender a los fieles que no podían acudir a la ciudad; viniendo después a cristalizar con la creación de parroquias rurales, a fin de que lo que había comenzado de un modo más o menos transeunte, adquiriese un carácter de permanencia que hiciera fácil en todo momento a los fieles la participación en los divinos oficios y la recepción de los sacramentos.

Semejante cambio de disciplina fué causa de que no tardaran en comenzar a ejercer el ministerio del confesonario los monjes, los cuales como sobresalían por su número, santidad de vida y ciencia, eran buscados con más afán, sobre todo en Oriente, donde la no observancia del celibato en el clero secular, daba por resultado el que los fieles sintieran menos veneración por ellos, y no tuvieran la suficiente confianza para encomendarles la dirección de sus almas. Viniendo a resultar que los monjes, que habían comenzado por ser meros auxiliares, llegasen casi a monopolizar el confesonario y la dirección espiritual. A tal punto llegaron las cosas, que no faltó quien dudara si los presbíteros seculares podían oír confesiones. En efecto, entre las consultas hechas a Balsamón por el Patriarca de Alejandría, Marcos, una era ésta, según refiere Martene (24), «si los presbíteros que no habían hecho profesión monástica podían oír confesiones con licencia del Obispo».

Y aunque en Occidente no llegaran las cosas tan allá, todavía era manifiesta la preferencia por los monjes, dando ejemplo los magnates que los escogían por directores de sus conciencias.

Esto no lo veía con agrado el clero secular, y procuraba por todos los medios impedir dicha corriente, llegando a afirmar que la razón de tal preferencia no era otra, sino la mayor indulgencia de que usaban los monjes. Lo cual, si en algún caso era cierto, más bien constituía excepción, puesto que, por regla general, acaecía lo contrario precisamente.

Después de lo que hemos oído del Patriarca de Alejandria, no tiene

(22) Ob. y l. cit.

(23) Puede verse a BATIFFOL, *Etudes d' Histoire et de Theologie Positive*. 6.e édition, pp. 149-158.

(24) *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*. T. I, p. 272, n. III.

por qué extrañarnos que, cambiándose los papeles, trataran algunos de apartar a los monjes del ministerio, declarándolos inhábiles.

En el Decreto de Graciano (25) se encuentra el siguiente párrafo, que no tiene desperdicio: «Hay quienes, sin tener ningún dogma sobre qué fundarse..., afirman que los Monjes, por estar muertos al mundo y vivir consagrados a Dios, son indignos del oficio sacerdotal, y por consiguiénte que no pueden imponer penitencias ni dar la absolución, aun siendo sacerdotes. Pero los que tal afirman, yerran lastimosamente». Huelgan los comentarios; pero no estará demás aducir otros dos cánones del mencionado Decreto, en los cuales no ya de una manera negativa, sino positivamente se significa lo dicho. «Permitido es a los monjes doctos y probos, ordenados de sacerdotes, bautizar, predicar y administrar la penitencia» (c. XXI de la cuestión citada).

Otro tanto se dice, y con más vigor, en el c. XXIV de la misma cuestión.

No debemos pasar en silencio lo del Concilio celebrado en Nimes (a. 1.096), por el cumplido elogio que hace de los religiosos, en estos términos: «Natural es que quienes abandonaron el mundo sean más solícitos en rogar por los pecadores, como quiera que se encuentren en mejor condición para absolver de los pecados, que los presbíteros seculares... Y por tanto opinamos que de una manera más digna pueden dedicarse a oír confesiones» (26).

No hace a nuestro propósito ocuparnos de las luchas habidas en el siglo XIII, acerca de este y otros puntos, en los cuales tan activa y eficaz parte tomó Sto. Tomás de Aquino. Tan sólo haremos algunas indicaciones respecto del canon «Omnis utriusque sexus» del IV Concilio de León, y de los privilegios de los regulares.

Sabido es que en ese canon se preceptuó la confesión anual *con el propio sacerdote*. Las palabras que subrayamos fueron objeto de torcidas interpretaciones, pretendiendo algunos escudarse con ellas para afirmar que el Concilio exigía que dicha confesión se hiciera con el propio párroco para que fuese válida, siendo de ningún efecto los privilegios de los regulares sobre esta materia.

Juan de Poliaco tuvo la osadía de lanzar estas tres proposiciones:

1.^a Los que se hubieran confesado con religiosos dotados de licencia general para oír confesiones, quedan obligados a repetir la confesión con el propio sacerdote (el párroco).

2.^a Mientras permanezca vigente el canon «Omnis utriusque sexus»... no puede el Papa dispensar a los fieles de confesarse una vez al año con el propio párroco.

(25) C. XVI, q. I, c. XXV.

(26) LABBAEI, T. X, p. 607.

3.^a Ni el Papa, ni Dios mismo (!!!) puede conceder a ningún sacerdote facultad general para oír confesiones, de manera que los penitentes no tengan que repetir íntegramente semejante confesión con su propio párroco (1).

Nada extraño que Juan XXII, por su Constitución «Vas electionis», condenara como falsas y erróneas tales proposiciones declarando verdadera y católica la doctrina contraria, quedando de ese modo aprobada la que Sto. Tomás había defendido en su Opúsculo «Contra impugnantes Religionem», probando que por *sacerdote proprio* se entendía todo aquel que hubiera sido facultado por el Papa o por el Obispo para oír confesiones.

El Código canónico al transcribir en el can. 906 el del mencionado Concilio Lateranense, omitió las palabras «proprio sacerdoti», limitándose a prescribir la confesión anual, quedando al arbitrio de los penitentes escoger el confesor que más les acomode, según lo establece el can. 905, el cual, sin hacer distinción alguna, autoriza para confesarse con cualquier sacerdote legítimamente aprobado, aunque pertenezca a rito distinto que el penitente.

Ni siquiera añade el consejo que en orden a la comunión pascual encontramos en el can. 859, § 3, de hacerla en la propia parroquia, procurando, si se comulga fuera de ella, dar cuenta al párroco propio.

Como en todas aquellas luchas y discusiones que, con motivo de lo que dejamos referido, tuvieron lugar, se traían a colación los privilegios de los mendicantes, que a no pocos les parecían excesivos y por ende contraproducentes, pondremos aquí algunos de los acuerdos tomados por nuestra Orden en el Capítulo general celebrado en León el año 1274, cuando se estaba celebrando allí mismo el XIV Concilio Ecuménico.

Deseando el Papa Gregorio X quitar todo motivo de queja y que reinara la paz y armonía entre el clero secular y las Ordenes religiosas, paz y armonía que sufrían a veces algunos quebrantos por motivo de los privilegios de los regulares, y viendo que los Padres del Concilio se hallaban dispuestos a poner remedio, limitando tal vez en demasía dichos privilegios, insinuó a nuestros Padres la conveniencia de que se adelantaran, renunciando a algunos de ellos para que así se compusieran las cosas amigablemente y de la manera más favorable.

Animados nuestros religiosos de los mejores deseos, convinieron en no hacer uso de algunos privilegios de que gozaba la Orden relativamente a la predicación, a las confesiones y a la sepultura de extraños en nuestros cementerios.

Dejando aparte lo concerniente a los puntos primero y tercero; he aquí lo que en orden al que nos ocupa dispusieron:

(1) Cfr. DENZINGER, nn. 491-93.

1.º) Digan los Hermanos Predicadores que si bien están facultados por la S. Sede para oír confesiones, sin embargo, por reverencia a los Obispos están dispuestos a recurrir a ellos, y a seguir las instrucciones que sobre el particular tuvieran a bien darles.

2.º) Si los Obispos en el Sínodo se reservan algunos casos, no absuelvan de ellos a los penitentes, sino que los remitirán a los Obispos.

3.º) Para conservar la paz con los capellanes (párrocos) y tenerlos contentos, en los sermones al pueblo y en el confesonario, procurarán inducir a los fieles a que se confiesen una vez al año con el propio párroco.

4.º) Por último, a fin de que los párrocos vengan en conocimiento de que sus feligreses han cumplido con el precepto de la confesión, muéstrense los religiosos dispuestos a darles noticia de los que con ellos se hubieren confesado, bien sea por escrito, bien de otro modo que sea del agrado de aquéllos, según previamente hubieran convenido (27).

Con esto damos por terminado lo concerniente al ministro de la penitencia, por lo que a la potestad de orden se refiere.

Pero antes de que pasemos a tratar de la potestad de jurisdicción, conveniente será ocuparnos unos momentos de la intervención de los diáconos y de los simples legos, puesto que también tomaron parte durante algunos siglos.

INTERVENCIÓN DE LOS DIÁCONOS EN LA ADMINISTRACIÓN DE LA PENITENCIA

El primer testimonio acerca de esto lo encontramos en la Epíst. XII de S. Cipriano, el cual, habiendo tenido que ausentarse por motivo de la persecución, y no pudiendo volver con la premura que reclamaba la necesidad de reconciliar a los lapsos, escribió a su clero «que en cuanto a los que habían obtenido letras comendaticias de los mártires, si se hallaban impedidos por algún obstáculo o enfermos, podían confesar sus pecados al sacerdote, y a falta de sacerdote, si urgía el peligro de muerte, al diácono (apud diaconum quoque exomologesim delicti sui facere possint) a fin de que imponiéndoles las manos, se puedan presentar con tranquilidad ante Dios» (28).

Qué valor atribuyera S. Cipriano a esta imposición de las manos hecha por el diácono, no es cosa del todo clara. Sin embargo, el común sentir de los autores, contra Morín, se inclina a creer que el santo no la consideraba como verdadera absolución sacramental, sino sólo como una reconciliación con la Iglesia.

En los siglos XII y XIII se legisló sobre la actuación de los diáconos en esta materia, a falta de sacerdotes, pero sin reconocerles poder para dar

(27) REICHER, *Litterae Encycl. Mag. Gen. Ord. Praed.*, p. 98.

(28) P. L., T. 4, p. 259.

la absolución, como lo prueban los testimonios siguientes; aunque no todos señalen esto último expresamente.

En las Decretales de Gregorio IX (c. II, *De furtis*, V, 18) se dice: «Si a los ladrones los matan al cometer el robo, nos pareció que no se ofrezcan sufragios por ellos. Pero si habiendo sido presos o heridos se confesaron con un presbítero o diácono no les negamos la comunión». Y añade la Glosa que en caso de necesidad también es lícito confesarse con un lego. Pero de esto hablaremos luego.

En las Constituciones de Odón, Obispo de París, año 1197, se dispone que: «los Diáconos en manera alguna oigan confesiones, a no ser en necesidad extrema, puesto que por carecer del poder de las llaves no pueden absolver» (29).

En las de S. Edmundo, Arzobispo de Cantorbery (a. 1236), se prescribe que «los diáconos no presuman administrar la penitencia ni bautizar, a no ser en los casos en que el sacerdote no puede o está ausente, o se niega a ello necia e indiscretamente, y amenaza la muerte al niño o al enfermo» (30).

Más terminante y expresivo está el Sínodo celebrado en Poitiers (a. 1280), el cual, en el cap. V, se expresa de este modo: «Deseando extirpar el abuso por la ignorancia introducido en nuestra diócesis, prohibimos que los diáconos oigan confesiones y den la absolución, como sea cosa cierta y fuera de toda duda que no pueden absolver, puesto que carecen de las llaves, las cuales sólo se confieren con la orden sacerdotal» (31).

Por estos testimonios y otros que omitimos, se echa de ver cómo los diáconos intervenían en este negocio, traspasando a veces los justos límites, contra cuyos abusos luchaba la autoridad eclesiástica, hasta que por fin se les prohibió en absoluto semejante actuación.

INTERVENCIÓN DE LOS LEGOS

Una observación muy acertada se consigna en el *Dictionnaire de theol. catholique* de Vacant (T. III, p. 877), que vale la pena reproducir aquí. «Para explicar, dice, la intervención de los diáconos en el ministerio de la penitencia, pudiera alegarse su pertenencia a la jerarquía eclesiástica, y que en virtud de ese título podían gozar de ciertos derechos. Pero en la edad media se extendió también a los legos la facultad de oír confesiones. Práctica que, con carácter ordinario, comenzó en el siglo XI». Refiriéndose a ella Benedicto XIV (32), advierte «que esa costumbre de

(29) LABBAEI, T. X, p. 1810, can. 56.

(30) Id. T. XI, pág. 507.

(31) Id., ib., p. 1140.

manifestar los pecados a un lego, en peligro de muerte y a falta de sacerdote, duró hasta principios del siglo xv, según afirma Guillermo Lyndervod... Pero después, por justas causas, fué poco a poco desapareciendo, hasta quedar completamente abolida».

Quede bien asentado que aún en el tiempo que duró semejante costumbre no se consideraba como obligatoria, sino como cosa laudable y provechosa, y como tal digna de encomio (1).

En el Decreto de Graciano se encuentra un texto que por haberse atribuido, aunque erróneamente, a S. Agustín, adquirió mucha importancia, donde se explica el sentido y valor que se daba a la confesión hecha a un lego. «El que desee confesar sus pecados y recuperar la gracia, busque un sacerdote que sepa atar y desatar... Es tan grande la virtud de la confesión, que a falta de sacerdote (hará bien) en confesarse con su vecino. Ocurre, en efecto, a veces no ser posible al penitente confesarse con un sacerdote, en cuyo caso, si se confiesa con un lego, aunque no reciba la absolución, por carecer éste de potestad, todavía se hace acreedor al perdón el que se confiesa de ese modo, por el deseo que mostró de hacerlo con el sacerdote» (33).

En la q. VIII del Suplemento, donde trata el Angélico Doctor del *ministro de la confesión*, una vez demostrada en el art. 1, la necesidad de confesarse con el sacerdote, pregunta en el art. 2 *si es lícito en algún caso confesar con quienes no lo sean*. En el cuerpo del artículo establece una comparación entre el bautismo y la penitencia, y concluye que así como aquél tiene un ministro ordinario (el sacerdote), y otro extraordinario para los casos de necesidad, por modo análogo, tratándose de la penitencia, el ministro ordinario, a quien por razón de su potestad y oficio corresponde administrarla, y al cual por consiguiente vienen obligados a acudir los penitentes, no es otro que el sacerdote; *pero en caso de necesidad, también el lego suple las veces del sacerdote, de modo que se puede hacer con él la confesión*.

Donde es de tener en cuenta, como observa Porreeta, que no dijo (Santo Tomás) que el lego pudiera dar la absolución. Por tanto se ha de entender que suple al sacerdote *secundum quid, non autem simpliciter*.

Y que esta sea la verdadera mente del santo, nos lo declara él mismo en la respuesta ad 1^{um} del artículo que nos ocupa, donde afirma que en el sacramento de la penitencia no sólo hay cosas que pertenecen al mi-

(32) *De Synodo Dioec.*, L. VII, cap. XIV, nn. X y XI.

(1) Esa parece haber sido la opinión más común, siquiera algunos discordaran. Puede verse la erudita obra del P. A. TEETAERT, O. M. C. que lleva por título *La Confesión aux laïques dans l'Eglise latine, depuis le VIII^e jusque au XIV^e siècle* (a. 1926).

(33) C. 88, D. I, y C. 1, D. VI, de poenit.

nistro, cuales son la absolución e imposición de la penitencia, sino que también hay otras que tocan al penitente y pertenecen a la esencia del sacramento, como la contrición y confesión... Cuando la necesidad apremia, debe hacer el penitente lo que está de su parte, a saber, dolerse y confesarse con quien pueda; el cual, aunque es incapaz de perfeccionar el sacramento, poniendo lo que corresponde al sacerdote, es decir, la absolución; sin embargo, la falta de éste la suple el sumo sacerdote; y por tanto, la confesión hecha con un lego, por carencia de sacerdote, *es sacramental en cierta manera*, aunque no llegue a sacramento perfecto, por faltarle lo que depende del sacerdote.

Y por eso, agrega en la respuesta ad 3.^{um}, que si bien el que en caso de necesidad se confesó con un lego haya obtenido de Dios la remisión de sus pecados, puesto que del modo que le fué posible cumplió el propósito que había formado de confesarse según el divino precepto; sin embargo, aún no está reconciliado con la Iglesia, de manera que tenga derecho a ser admitido a los sacramentos, antes de ser absuelto por el sacerdote; como tampoco es admitido a recibir la eucaristía el bautizado con bautismo de deseo. Por tanto es menester que renueve la confesión con un sacerdote cuando lo tenga a mano, para que no quede manco el sacramento. Por aquí se verá cuán sin fundamento afirmó alguien que Sto. Tomás había *dormitado* al permitir la confesión con un lego (34).

INTERVENCIÓN DE LAS ABADESAS

Con razón añade Martene, a renglón seguido de lo que acabamos de citar en la nota, que después de lo que dicho queda referente a los legos, no debe extrañar a nadie que a veces las Abadesas hubieran oído las confesiones de sus súbditas. Y lo que más es, dice que el ya mencionado Patriarca de Alejandría, Marcos, consultó a Balsamón sobre si cuando las Abadesas pedían al Obispo semejante facultad, se les debería conceder. La respuesta de Balsomón fué negativa, como puede suponerse.

En las mismas Decretales de Gregorio IX (c. 10, V, 38) existe el siguiente comunicado de Inocencio III a los Obispos de Valencia y Burgos y a un Abad cisterciense, que dice así: «Ha llegado a nuestros oídos la noticia de que las Abadesas bendicen a sus Monjas y las oyen en confesión, y leyendo el Evangelio presumen predicar públicamente. Como esto sea inconveniente y absurdo, os mandamos que procuréis con firmeza impedirlo, a fin de que no vuelva a repetirse».

Y deseando sin duda el Papa dejarlas contentas, o por lo menos, resignadas, alega la siguiente razón: «Pues aunque la Santísima Virgen

(34) Remitimos a quien desee ver ejemplos de confesiones hechas con legos a la obra del ya mencionado MARTENE (L. I, cap. VI, art. VI, n.º VIII).

María era de mucho mayor dignidad y excelencia que todos los Apóstoles, no a ella, sin embargo, sino a éstos entregó el Señor las llaves del reino de los cielos».

Bien sabidas son de todos las historietas que corren sobre el empeño puesto por algunas Superiores religiosas a fin de lograr licencia para confesar a sus súbditas. Historietas que, si bien en cuanto tales, carecen de verdad, en el fondo son denunciadoras de una realidad, cual es la marcada propensión que sienten algunas, por no decir muchas Superiores, aunque no lleguen a Abadesas, a entrometerse en la dirección de las conciencias de sus súbditas, y un si es no es deseo de suplantar hasta cierto punto a los confesores; claro está que con la mejor intención, así lo hemos de suponer; pero sin que a pesar de todo se pueda librar por lo menos del calificativo de *inconveniencia*, que a las mencionadas Abadesas aplicó Inocencio III.

Estudiado ya lo relativo a la potestad de orden, pasemos a ocuparnos del otro elemento necesario para administrar el sacramento de la penitencia.

II

La jurisdicción.

Suele definirse la jurisdicción, considerada en general, diciendo que es la potestad pública de regir a los súbditos. Se divide en jurisdicción del fuero externo y del interno o de la conciencia (can. 196). La primera tiene por objeto regular el orden externo de la sociedad, al paso que la segunda se ocupa del bien privado de los individuos, ordenando sus relaciones con Dios.

Una y otra pueden ser *ordinaria y delegada*, según que vaya aneja a un oficio, mediante cuya adquisición se obtiene aquélla, o se confiera a las personas, con independencia del oficio (can. 197, § 1). De la que tratamos al presente es del fuero interno, y por lo menos se requiere, y es suficiente, la delegada.

De su necesidad habla el can. 872 en la forma siguiente: *Para absolver válidamente de los pecados, además de la potestad de orden, se requiere en el ministro potestad de jurisdicción, ordinaria o delegada, sobre el penitente.*

El Concilio Tridentino (35) había dicho esto mismo más por extenso: «Como quiera que la naturaleza y condición del juicio—son sus mismas palabras—exija que la sentencia sólo se pronuncie sobre los súbditos, existió siempre en la Iglesia de Dios la íntima persuasión, y el Sínodo la

(35) Sess. XIV, cap. VII.

confirma como verdad indiscutible, que no tiene valor alguno la absolución dada por el sacerdote a un penitente sobre quien no tiene jurisdicción ordinaria o subdelegada».

A los Protestantes les resulta esto inconcebible, y pretenden sacar de ahí argumento para probar o que la potestad de orden es un mito, o que la necesidad de la jurisdicción no es más que una creación de derecho eclesiástico, para que de ese modo no sufriera menoscabo la autoridad de los Obispos, teniendo los sacerdotes que depender de ellos para ejercer el ministerio del confesonario, sin que puedan excusarse con el poder recibido mediante la ordenación sacerdotal.

Esto es lo que dice en sustancia el norteamericano Carlos Lea en su *Historia de la confesión auricular*.

La importancia del asunto pide que nos detengamos unos momentos a explicar la necesidad de la jurisdicción, y cómo no redundaría en desdoro de la potestad de orden, antes bien es su complemento obligado, por divina disposición.

En aras de la sinceridad y en obsequio a nuestros adversarios, hemos de confesar ingenuamente que no es cosa fácil comprender la razón de semejante aditamento. Díganlo, sino, las múltiples teorías excogitadas para explicarlo.

Pero por otra parte, fuerza es reconocer que en buena lógica, el hecho de resultar una cosa difícil de entender no es motivo suficiente para rechazarla.

Si comparamos el sacramento de la penitencia con el del orden, por ejemplo, échase bien pronto de ver la notable diferencia que los separa, puesto que en el segundo la carencia de jurisdicción, si tiene que ver con la licitud de su administración, en nada afecta a la validez, al paso que en la penitencia la falta de jurisdicción en el ministro hace que sus absoluciones, si las da, no surtan ningún efecto, en lo que a la remisión de los pecados atañe.

Aun reconociendo su diferencia esencial, puédese establecer cierta analogía entre la penitencia y el matrimonio, que sirve para proyectar alguna luz sobre el punto que nos ocupa. En efecto, con ser éste, verdadero sacramento, por ser fundamentalmente un contrato puede la Iglesia establecer impedimentos que hagan imposible la producción de aquél, contra toda la intención de los contrayentes. Pues bien, en forma semejante, por tener el sacramento de la penitencia carácter de verdadero juicio, no basta para su producción o válida administración la potestad de orden, sino que se precisa también la de jurisdicción, de modo que mientras la Iglesia no la conceda, resultaría vano todo conato del sacerdote que quisiera absolver, y eso aunque el penitente le dijera que él voluntariamente se le somete. Y la razón, según vimos en el texto antes citado del Tridentino, es que si la sentencia judicial ha de surtir efecto, es

de todo punto necesario que proceda de quien tenga jurisdicción sobre el sentenciado.

El sacerdote sin jurisdicción, carece de súbditos sobre quienes ejercer la potestad de las llaves recibida por la ordenación, y por consiguiente se halla en condición análoga al que pretendiera bautizar sin tener agua, que perdería lastimosamente cuanto tiempo invirtiese en proferir la fórmula del bautismo.

Pero oigamos ya lo que sobre esto dice Sto. Tomás en el varias veces citado Suplemento (q. VIII, a. 4), de donde entresacamos lo siguiente: «En los demás sacramentos no se verifica que quien se acerca a recibirlos haga algo, sino más bien reciba... pero en la penitencia los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) pertenecen a la sustancia del sacramento. Ahora bien, nuestros actos, como quiera que tienen su origen en nosotros mismos, no puede nadie disponer de ellos, sino por autoridad. Menester es, por consiguiente, que el ministro de la penitencia tenga autoridad para mandar. Nadie puede mandar a otro si no tiene jurisdicción sobre él. Y por tanto, es de necesidad de este sacramento no sólo que el ministro esté dotado de potestad de orden, como en los demás sacramentos, sino también de jurisdicción. Por donde así como quien no sea sacerdote no puede conferir este sacramento, tampoco el que carezca de jurisdicción».

No se puede pedir afirmación más rotunda en pro de la necesidad de la jurisdicción.

Pero aún resta inquirir cuál sea la naturaleza de ésta y en qué se diferencia de la potestad de orden. Porque si bien es cierto que tiene muchos puntos de contacto con la jurisdicción extrasacramental, no lo es menos, a su vez, que discuerda marcadamente en otros, pues para adquirir ésta no se exigen disposiciones particulares en el sujeto, mientras que aquella necesariamente presupone el carácter sacerdotal.

Teólogos hubo que afirmaron ser idénticas en el fondo dichas potestades de orden y de jurisdicción, o lo que es igual, que no se diferenciaban por parte del principio (1), y que la Iglesia al conceder la jurisdicción a un sacerdote sobre determinado grupo de fieles, no hacía otra cosa sino quitar el impedimento que antes había puesto para que dicho sacerdote no hiciera uso de la autoridad recibida en la ordenación.

De ser esto cierto, seguiríase hablando con todo rigor (2) que cual-

(1) Cfr. BILLUART, *Cursus Theologiae*, P. 3. De Sacramento Poenit., Diss. VI, a. II, § 1.

(2) Hacemos dicha salvedad, porque Billuart afirma que tanto los partidarios de esta teoría, como los que defienden la distinción *ex parte principii* entre ambas potestades, convienen en que la primera sin la segunda *esse tantum incompletam et in actu*

quier sacerdote, en caso de grave necesidad, aún fuera de peligro de muerte, podría no ya válida sino lícitamente, dar la absolución a los fieles que la pidiesen, sin necesidad de obtener la jurisdicción de la Iglesia; y lo que más es, no podría ésta impedir, al menos válidamente, el ejercicio de semejante facultad.

Seguiríase también, y con mayor razón, que el lenguaje empleado por el Concilio Tridentino, por los Sumos Pontífices en sus Constituciones, y por el can. 882, autorizando a cualesquiera sacerdotes para absolver a cuantos se hallen en peligro de muerte de toda clase de pecados, tendría un valor meramente declarativo, y no de concesión de verdadera jurisdicción.

A la cuestión de *si puede cualquier sacerdote hacer uso de las llaves respecto de cualquier fiel*, responde Durando (36), que hay dos opiniones o modos de hablar... Según el primero, hablando en absoluto del sacramento de la penitencia, prescindiendo de toda ordenación de la Iglesia, todo sacerdote puede absolver a cualquier pecador de cualesquiera pecados.

El segundo modo o la segunda opinión afirma que por ordenación de la Iglesia, se dispuso que no pudiera cualquier sacerdote obrar de ese modo. Y más adelante añade que durante algún tiempo tuvo eso por bastante probable, pero que después le pareció más conforme a verdad que el no poder todos los sacerdotes absolver a cualquier pecador de cualesquiera pecados, no obedecía a simple ordenación de la Iglesia, sino que provenía de haberlo así dispuesto Jesucristo. Y la razón que a ello le movió fué «que J. C. sólo a S. Pedro encomendó el cuidado y gobierno de toda su grey. Ahora bien, la potestad de orden para absolver en el fuero de la penitencia está en la Iglesia sólo para el cuidado y gobierno de la grey de J. C., luego a S. Pedro y a sus sucesores pertenece exclusivamente hacer uso de las llaves respecto de cualquier cristiano, mientras que a los demás sólo les compete semejante facultad por comisión de aquéllos».

Es indudable que Sto. Tomás tiene frases donde parece aprobar la primera opinión, v. gr., en el art. VI de la q. VIII del Supl., donde dice que el no poder cualquier sacerdote absolver de todos los pecados proviene de la disposición de la Iglesia que le limita la jurisdicción o no se la da; y por tanto, como la necesidad carece de ley, *quando necessitatis articulum imminet, per Ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit*.

primo, nec valide reducibile ad actum secundum, nisi ab Ecclesia accedat deputatio legitima et assignatio subditorum.

En tal supuesto, agrega que ambas opiniones son probables; pero sin dejar de tener por más conforme a los Concilios y a Sto. Tomás la que admite la distinción.

(36) *In IV Sent.* Dist. XIX, q. II, n. 6.

Sin embargo, del pasaje anteriormente transcrito, de la respuesta ad 1.^{um} del artículo que al presente nos ocupa (37), de la ad 2.^{um} del a. 2, q. XVII (38) y más aún de la ad 1.^{um} del a. 1, q. XX (39), nos parece desprenderse con bastante claridad que según el Santo, aun para absolver en peligro de muerte, se requiere que la Iglesia conceda positivamente la jurisdicción.

Todavía cabe preguntar si podría la Iglesia negarla en semejante aprieto.

Nos parece muy atinada la respuesta que da Billuart en el art. VIII de la mencionada Diss., donde dice que no mirando más que a la autoridad del Papa, se podría conceder; pero atendiendo a su infalibilidad y a la asistencia del E. S. se debe negar rotundamente (40).

Durando (l. cit., n.º 10) había dicho: «Tenet autem Ecclesia quod in casu necessitatis quilibet sacerdos potest quemlibet peccatorem absolvere de quolibet peccato, *nec Ecclesia forte posset ordinare contrarium*». Pero luego, en el número 17, afirma en términos absolutos que si llegara a dar tal ordenación, carecería ésta de todo valor; porque si bien es cierto que J. C. encomendó los fieles a S. Pedro, y nadie tiene poder sobre ellos sino en cuanto lo recibe de S. Pedro, «tamen in illo casu hoc privilegium Petri non obstaret cum ei non fuerit datum ad destructionem, sed

(37) Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

(38) Et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per jurisdictionem, et ideo antequam jurisdictionem habeat (sacerdos), habet claves, sed non habet actum clavium.

(39) Ad absolutionem a peccato requiritur *duplex* potestas, sc. potestas *ordinis* et potestas *jurisdictionis*. *Prima* quidem potestas aequaliter est in omnibus sacerdotibus, non autem *secunda*... Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolventos; et ideo indeterminate Dominus dicit, *quorum remiseritis peccata*, intelligens tamen, quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

(40) A propósito de la frase de Sto. Tomás: *Quia Ecclesia acceptat, ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis*, comenta (Billuart): Quapropter dicendum videtur, quod competat partim Jure divino partim Jure ecclesiastico, hoc sensu scilicet, quod Christus ita quidem instituerit, ut omnibus jurisdictio competeret in articulo mortis, participanda tamen per Ecclesiam. Unde dici potest secundum quid ordinaria, et secundum quid delegata. Si inferas: Ergo potest tolli a Summo Pontifice. R. posse attenta praecise ejus potestate, non vero attentis simul ejus infallibilitate et Spiritus S. assistentia; esset enim error intolerabilis et perniciosus, si illa jurisdictio in articulo mortis anterretur in praedjudicium animarum. Unde potest in sensu diviso, non in sensu composito, componendo infallibilitatem et Spiritus S. assistentiam cum potestate.

ad aedificationem...; unde cessaret in illo casu privilegium Petri, et staretur primae ordinationi Christi de potestate clavium ordinis quae se extendit ad omnem peccatorem et ad omne peccatum».

Aun reconociendo que esto de Durando coincide en lo fundamental con lo de Billuart, en cuanto a la expresión nos parece éste más feliz y desde luego muy preferible.

Creemos que con lo dicho queda suficientemente explicada la naturaleza de la jurisdicción y su necesidad para poder *actuar* la potestad recibida mediante la ordenación sacerdotal. Veamos ahora los modos de adquirirla y las demás circunstancias anejas.

JURISDICCIÓN ORDINARIA

Gozan de ella para oír confesiones en toda la Iglesia, además del Romano Pontífice, los Cardenales de la Iglesia Romana; y en sus respectivos territorios los Ordinarios de lugar, los párrocos y los que hacen las veces de párrocos (1).

El cánigo penitenciario no sólo de Catedral, sino también de Colegiata, a tenor del can. 401, § 1, y los Superiores religiosos exentos, respecto de sus súbditos, ateniéndose a lo que establezcan sus constituciones.

Cesa dicha jurisdicción con el oficio por cualquiera de los modos que señala el can. 183 y por incurrir en excomunión, suspensión del oficio o entredicho, después de la sentencia condenatoria o declaratoria. Tal es el contenido del can. 873.

Por lo que al R.^o Pontífice se refiere bastará consignar que, según el can. 219, una vez elegido legítimamente, adquiere, por derecho divino, plena potestad de jurisdicción suprema, desde el momento en que acepte la elección.

Los Cardenales adquieren la jurisdicción al ser promovidos en Consistorio, sin limitación alguna en cuanto al territorio, a las personas y a los pecados, no así respecto de las censuras, puesto que no pueden absolver las *especialísimamente* reservadas a la S. Sede ni las anejas a la violación del secreto del S. Oficio (can. 239, § 1, n.^o 1). A pesar de ser ordina-

(1) Son éstos los que, según el can. 451, § 2, se les equiparan. Tales son: a) los cuasi-párrocos (que rigen las cuasi-parroquias o porciones territoriales en que se dividen los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas. Can. 216, § 3).

b) Los Vicarios actuales (que rigen las parroquias unidas *pleno iure* a una casa religiosa, iglesia capitular u otra persona moral. Can. 471, § 1).

c) Los Eónomos (que están al frente de una parroquia vacante. Can. 472).

d) El Vicario sustituto (que suple la ausencia del párroco. Can. 474).

e) El Vicario coadjutor, entre nosotros *Regente* (que suple al párroco imposibilitado. Can. 475, § 1).

ria esta jurisdicción, y como tal, delegable mientras expresamente el derecho no disponga lo contrario (can. 199, § 1), no la pueden los Cardenales delegar, por verificarse en este punto la excepción que el canon últimamente citado señala, ya que de lo contrario no tendrfa razón de ser la facultad que les concede el can. 239, § 1, n.º 2 para elegir sacerdote que los oiga en confesión a ellos y a sus familiares, al cual sacerdote, si careciese de jurisdicción, se la confiere el derecho, al efecto, por el hecho de tal elección. Luego si los Cardenales pudieran delegarla, no era menester que lo hiciese el derecho.

Todos los demás, en el canon designados, obtienen la jurisdicción desde que toman posesión de sus respectivos oficios, según la forma establecida en los cánones correspondientes. Y es común a todos ellos, excepción hecha de los Superiores religiosos, que sus facultades se hallan circunscritas a determinado territorio; pero dentro de él pueden absolver a todos (exceptuadas las religiosas, por lo que al párroco y penitenciario se refiere), aun cuando no tengan domicilio ni cuasidomicilio parroquial o diocesano, que son los medios ordinarios de quedar sometidos en general al párroco y al Ordinario (can. 94, § 1).

Además, y en esto consiste lo propio de los que tienen jurisdicción ordinaria, puesto que lo anterior se extiende también a la delegada (41), tratándose de los propios súbditos, pueden absolverlos, aún fuera de su territorio, donde quiera que se encuentren (can. 881, § 2).

Constituye esto una excepción de la regla general establecida en el can 201, § 2, según el cual no se puede ejercer la potestad judicial fuera del propio territorio, a no ser que el juez hubiera sido expulsado violentamente.

Por lo demás, la razón de tal excepción—que el mismo can. 201 hace expresamente—, es obvia. En efecto, con ser judicial la jurisdicción del confesor (el confesonario se llama por otro nombre el *tribunal* de la penitencia), no se ejerce, sin embargo, en forma aparatosa, por lo cual ningún inconveniente se sigue de ejercerla en territorio ajeno.

Ninguna cuestión se plantea en cuanto al canónigo penitenciario respecto de los fieles que sólo tienen domicilio o cuasidomicilio diocesano, cuando se hallan fuera de la propia diócesis, puesto que a todos los de ella se extiende la jurisdicción del penitenciario; pero no se puede afirmar otro tanto respecto del párroco y de los a él equiparados.

Puesto que por disposición del can. 94, § 3, tales fieles son súbditos del párroco en cuya parroquia residen, opino, *salvo meliori*, que este párroco

(41) Omnes utriusque cleri sacerdotes (son palabras del can. 881, § 1) ad audiendas confessiones approbati in aliquo loco, sive ordinaria sive delegata iurisdictione instructi, possunt etiam vagos ac peregrinos ex alia dioecesi vel paroecia ad sese accedentes, itemque catholicos cuiusque ritus orientalis, valide et licite absolvere.

podría confesarlos cuando se hallen fuera de la diócesis, a no ser que, por analogía con el can. 95 (42), hubieran abandonado dicha parroquia con ánimo de no volver a ella, al ausentarse de la diócesis.

La jurisdicción de los Penitenciarios es más amplia que la de los párrocos, no ya en cuanto a las personas, sino también respecto de la materia, puesto que los primeros están facultados *en todo tiempo* para absolver de los pecados y censuras reservados al Ordinario, mientras que los segundos únicamente pueden absolver de *los pecados reservados por el Ordinario*, y eso tan sólo en el tiempo útil para el cumplimiento pascual (cc. 401, § 1, y 899, § 3).

En lo que sí se equiparan es en no poder delegar la jurisdicción. A los Penitenciarios se lo prohíbe el mencionado can. 401, § 1. Respecto de los párrocos, así lo declaró la Comisión del Código el 16 de Octubre de 1919 (43).

En cuanto al modo de cesar la jurisdicción ordinaria, hase de tener en cuenta la diferencia que hay entre los dos modos que señala el canon 873, § 3.

Cuando proviene de cesación del oficio, bien sea por renuncia, privación, amoción, traslación o por haber transcurrido el tiempo señalado, o cesado en el cargo el Superior que lo concedió con la cláusula *ad beneplacitum nostrum* u otra equivalente (can. 183), no se puede volver a recuperar la jurisdicción, sino por nueva colación del oficio; mientras que si cesó por excomunión, suspensión o entredicho, tan pronto como se levanten éstos se recupera aquélla, sin necesidad de más requisitos.

JURISDICCIÓN DELEGADA

Habiendo visto ya en qué consiste, vamos a examinar ahora los puntos siguientes: *Sujeto activo y pasivo, límites, extensión, revocación y suspensión*.

Sujeto activo.—Tratan de él los cc. 874 y 875. «La jurisdicción delegada dice el primero, para oír confesiones así de personas seglares como religiosas, la confiere tanto a los sacerdotes seculares como a los religiosos, aunque sean exentos, el Ordinario del lugar donde se hayan de oír las confesiones; pero los sacerdotes religiosos no harán uso de ella sin la licencia, presunta al menos, de su Superior, permaneciendo firme lo dispuesto en el can. 519» (44).

(42) *Domicilium et quasi domicilium amittitur discessione e loco cum animo non revertendi.*

(43) A. A. S., vol. XI, p. 477.

(44) En virtud de este canon no necesita licencia alguna el confesor religioso, apro-

«Los mencionados Ordinarios no concederán habitualmente dicha jurisdicción a los religiosos que no hayan sido presentados por el propio Superior; en cambio, a los por éste presentados no se la negarán, sin causa grave, permaneciendo firme lo establecido en el can. 877» (que luego veremos).

«En las religiones clericales exentas (can. 875) para confesar a los profesos, novicios, y demás que se especifican en el can. 514, § 1 (45), puede conferir también la jurisdicción el Superior religioso que las Constituciones determinen, el cual puede concederla no sólo a sus súbditos sino también a cualesquiera sacerdotes, seculares o de otra religión».

«En las religiones laicales exentas, al Superior compete el derecho de proponer el confesor, pero éste debe recibir la jurisdicción del Ordinario en cuyo territorio se halla enclavada la casa religiosa».

No han sido pequeños los cambios que sobre algunos de los puntos en estos cánones contemplados, se fueron con el tiempo introduciendo. Vamos a fijarnos tan solo en lo de la jurisdicción de los religiosos para confesar seglares.

En virtud de los privilegios concedidos por varios Papas a las Ordenes mendicantes (46) los sacerdotes a ellas pertenecientes, adquirían dicha jurisdicción de la S. Sede por el hecho de ser legítimamente deputados al ministerio del confesonario por sus Superiores.

Como los Ordinarios de lugar no viesan con agrado semejantes privilegios, se fueron atenuando poco a poco, para dar satisfacción a las reclamaciones que dichos Prelados presentaron a la S. Sede.

La primera medida consistió en que los religiosos acudieran a los Ordinarios de lugar a fin de obtener de ellos aprobación para confesar seglares, con la particularidad de que, cumplido este requisito, podían oír válida y lícitamente dichas confesiones, aun cuando aquéllos les negaran su aprobación, según consta por la Clementina *Dudum* (c. 2, de sepulturis, III, 7) (47).

Fácilmente se comprende que los Obispos no habían de darse por contentos con esto, y así no cesaron en sus pretensiones y demandas hasta

bado por el Ordinario del lugar, para oír en confesión a cualquier religioso que acuda a él para tranquilidad de su conciencia.

(45) Es decir, cuantos moren de día y de noche en la casa religiosa, por razón de prestar servicio, recibir educación, recuperar la salud o como simples huéspedes.

(46) Pueden verse, por ejemplo, en PASSERINI, *De hominum Statibus et Officiis*, T. II, núms. 122 y siguientes.

(47) Si vero iidem praelatis praefatis fratribus (Dominicos y Franciscanos) ad confessiones, ut praemittitur audiendas electis, hujusmodi exhibere licentiam recusaverint; Nos, ex nunc ipsis, ut confessiones sibi confiteri volentium libere liciteque audire valeant... gratiose concedimus de plenitudine apostolicae potestatis.

lograr que los regulares quedaran en mayor dependencia de ellos.

En el Concilio Tridentino se vieron complacidos, al imponer a *todos* los sacerdotes que no tuvieran beneficio parroquial, la obligación de obtener la aprobación del Ordinario del lugar para oír confesiones de seglares, abrogados los privilegios y costumbres en contra (Sess. XXIII, cap. XV).

Esta aprobación, según opina el citado Passerini, pudiera llamarse también concesión de jurisdicción *dispositive*, puesto que para poder los regulares hacer uso de la jurisdicción recibida *efficienter et principaliter* del Sumo Pontífice, necesitaban la aprobación episcopal (ob. cit. n. 199 (48)).

Hoy, semejantes disposiciones tienen un valor puramente histórico, ya que, según vimos en el can. 874, reciben directamente, o *efficienter et principaliter*, en frase de Passerini, la jurisdicción de los Ordinarios de lugar, y no ya para las confesiones de seglares, sino hasta para las de religiosos; aunque para confesar a éstos si son exentos, la pueden recibir también directamente de la S. Sede, por medio de los Superiores religiosos respectivos. Así lo determina el can. 875, arriba transcrito.

Como la experiencia nos haya enseñado que aún hoy no carece de utilidad práctica el contenido del § 4 de la Constitución *Superna* de Clemente X, lo damos aquí traducido, como explicación de la frase «*Ordinarius loci, in quo confesiones excipiuntur*» del can. 874, § 1.

Los religiosos aprobados por el Obispo para oír confesiones de seglares en su diócesis (y lo mismo se diga de todo sacerdote con jurisdicción delegada) no pueden en otra diócesis, sin aprobación del Obispo de esta segunda, oír confesiones, aunque los penitentes sean súbditos del Obispo de la primera diócesis, del cual habían obtenido aprobación (dígase ahora jurisdicción delegada).

Por no saber esto, a muchas personas seglares les causa no poca extrañeza, al encontrarse en otra diócesis con un sacerdote con quien solían confesarse, en la de su residencia ordinaria, cuando al pedirle que las oiga en confesión, les contesta que no puede complacerles porque allí no tiene licencias.

Sujeto pasivo.—De él se ocupa el can. 877, disponiendo que: § 1 «Ni los Ordinarios de lugar concedan jurisdicción, ni los Superiores religiosos jurisdicción o licencia para oír confesiones sino a quienes, mediante examen, hayan dado muestras de idoneidad, a no ser que se trate de un

(48) Ideo dicitur, agrega en el n. 203, quod Episcopum approbare est dare facultatem et licentiam et potestatem confessiones audiendi non efficienter et principaliter, sed dispositive, sive hoc intelligatur quia Episcopus disponat ad habendam a Papa, jurisdictionem sive et verius credo, quia disponit ad habendum expeditum usum jurisdictionis habitae a Papa.

sacerdote que ya por otro lado saben estar bien impuesto en teología».

§ 2. «Si después de concedida la jurisdicción o licencia, llegan a dudar con fundamento si el sacerdote antes aprobado, continúa siendo idóneo, pueden someterlo a nuevo examen, aun cuando se trate de un párroco o del canónigo penitenciario».

Esto del examen ya regía antes del Concilio Tridentino, pero no con tanto rigor. Más bien que obligación, era una facultad concedida a los Obispos de poder someter a examen, si lo juzgaban necesario para cerciorarse de la idoneidad, principalmente de los religiosos, que les pedían su aprobación para oír confesiones de seglares.

Que a los Obispos competía dicha facultad, en más de una ocasión lo declaró la S. Sede, contra algunos que pretendían estar exentos de dicho examen. Y en 1628 revocó Urbano VIII por su Constitución *Cum sicut*, todos los privilegios contrarios, aun los dignos de especial mención.

Ya en 1516 (Const. *Dum intra*, § 6) había León X autorizado a los Obispos para examinar a los mendicantes a quienes su Superiores presentaban para oír confesiones de seglares.

En cuanto a la repetición del examen, de que habla el § 2 del citado canon, más suave había estado S. Pío V (Const. *Romani Pontificis*, 6 de Agosto, 1571) el cual no permitía que los regulares examinados y aprobados por un Obispo, pudieran ser nuevamente sometidos a examen por el mismo Obispo, sino por el sucesor, cuando para tranquilidad de su conciencia lo juzgara oportuno.

Sin embargo, preguntada la Sda. Congregación del Concilio si podían ser examinados de nuevo por el mismo Obispo los regulares que habían sido antes aprobados sin ninguna limitación en riguroso examen, contestó el 7 de Febrero de 1654 que sí, cuando hubiera nueva causa para ello, pero de otra manera, no.

La innovación más notable por el canon de referencia introducida, es la concerniente al examen del canónigo penitenciario, acerca del cual ninguna disposición había antes.

No es menester que nos detengamos a ponderar la conveniencia así del primero como de los ulteriores exámenes, cuando sean precisos. Pues a nadie se le oculta lo grave y delicado que es el ministerio del confesionario, y las funestas consecuencias que pueden seguirse de la insuficiencia teológica de los confesores; y como por otra parte sea fácil el olvido de la moral, no estando sobre ella de continuo, sin esfuerzo se comprende cuán útil es el temor de un posible segundo examen para evitar dichos inconvenientes.

Claro está que si se cumple debidamente lo establecido en los cánones 131 y 391 sobre las *conferencias* de moral, se remediarán totalmente o en gran parte, dichos peligros; y a la vez podrán servir de índice que señale cuándo existe motivo fundado para someter a alguno a nuevo examen.

Límites.—No es la jurisdicción algo indivisible como la potestad de orden. Por eso, mientras ésta se confiere o toda o nada, aquella es susceptible de más y menos.

Por eso dice el can. 878 que «la jurisdicción delegada y la licencia para oír confesiones se pueden conceder con ciertas limitaciones».

Pero como el demasiado rigor puede acarrear molestias e inconvenientes que no deben permitirse de no ir compensados por beneficios equivalentes o de mayor cuantía, se cuida de añadir este canon, en el § 2, que «eviten los Ordinarios de lugar, y los Superiores religiosos el limitar demasiado la jurisdicción o la licencia, sin causa razonable».

En cuanto a los precedentes históricos respecto de los regulares, apuntaremos lo siguiente.

Estos, en la anterior disciplina, siempre que en el examen episcopal dieran suficientes pruebas de idoneidad, debían ser aprobados sin limitación alguna. Sólo en el caso de no demostrar suficiente idoneidad podían los Obispos limitarles su aprobación. He aquí cómo se expresaba Clemente X (*Superna*, 21 de junio de 1670). «A los religiosos que en general fueron encontrados idóneos para oír confesiones por los Obispos, deben también ser admitidos en la propia diócesis de una manera general sin limitación alguna de tiempo, lugares ni personas. Pero respecto de aquellos que no dieran pruebas tan completas de idoneidad, si piden ser admitidos en la diócesis (para oír confesiones) queda al arbitrio de los Obispos el admitirlos y con las limitaciones que juzguen oportunas».

Lo mismo declararon en diversas ocasiones las Sdas. Congregaciones de Obispos y Regulares, y del Concilio, como puede verse v. gr. en Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, verbum *Approbatio*, números 60 y 105.

El mencionado Passerini (ob. cit. n. 286) decía a este propósito: «Cuando el examinado por el Obispo dé pruebas de idoneidad, así en las letras como en la conducta, y no haya alguna circunstancia que dé justo motivo para no concederle la aprobación absoluta, no puede el Obispo limitársela. Si tal hiciera pecaría gravemente por el agravio que con eso infería a la S. Sede».

Añade, sin embargo, a continuación, que fácilmente pueden los Obispos encontrar causa justa para no conceder la aprobación absoluta. Lo cual tiene hoy mayor aplicación, puesto que ya no es simple aprobación lo que conceden los Obispos, sino verdadera jurisdicción, y por consiguiente no tiene lugar lo del agravio a la S. Sede.

Como ejemplos de limitaciones podemos aducir lo establecido en las Constituciones de nuestra Orden, las cuales imponen tres exámenes. En los dos primeros se conceden licencias sólo para tres años. Además, hasta los veinte y nueve años cumplidos no se concede licencia para confesar mujeres, si bien autorizan a los Superiores Provinciales para adelantarla, cuando algún motivo razonable lo justifique.

El Código señala una limitación respecto de las religiosas en el canon 876, que es del tenor siguiente: § 1. Revocada cualquier ley particular o privilegio contrario, los sacerdotes, tanto seculares como religiosos, de cualquier grado u oficio, para oír válida y lícitamente confesiones de cualesquiera religiosas y novicias, necesitan especial jurisdicción, salvo lo dispuesto en los cán. 239, § 1, n.º 1 (que ya vimos al hablar de los Cardenales), y 522, 523 (49).

§ 2. Esta jurisdicción la concede el Ordinario del lugar donde radica la casa religiosa, a tenor del can. 525.

Por consiguiente, cuando un Obispo concede a alguno licencias generales para confesar en su diócesis, si no dice expresamente que valen también para las religiosas, se sobreentiende que quedan excluidas éstas, a no ser cuando se verifique alguna de las condiciones señaladas en los cc. 522 y 523; en cuyo caso puede confesarlas con solas dichas licencias. Damos por descontado que tales licencias autorizan para confesar mujeres, y en tal supuesto no podría el Obispo prohibir la confesión de las religiosas, al menos bajo pena de nulidad, puesto que se trata de una delegación a iure; y ningún subalterno es quién para privar de lo que concede el Superior.

Viene ya de antiguo la necesidad de jurisdicción especial para confesar religiosas, como puede verse en las Constituciones, *Inscrutabili, Superna* y *Apostolici Ministerii*, de Gregorio XV, Clemente X e Inocencio XIII, respectivamente.

Ya en el Concilio celebrado en Oxford el año 1222, can. XLVI, se decía: *Confiteantur moniales sacerdotibus sibi ab Episcopo deputatis* (50).

Como disciplina particular de varias diócesis, establecida por diversos Concilios particulares, también se exigía en la edad media jurisdicción especial para confesar a los clérigos, según puede verse en Tomasino (51).

Extensión de la jurisdicción.—Si un contrario se conoce mejor puesto frente a su contrario, útil será que después de haber tratado de los *limites* de la jurisdicción, nos ocupemos seguidamente de los casos en que, disponiéndolo así el Derecho, se extiende y dilata, si vale la expresión.

Además de los ya mencionados cán. 522, 523, que la amplían en favor de las religiosas, se contienen provisiones más generales en los cc. 882 y 883.

Provee el primero para los casos de peligro de muerte, y no sólo ex-

(49) En el can. 522 se habla del llamado confesor *ocasional* de las religiosas, y en el 523 de la concesión a las enfermas graves. (Nos hemos ocupado de ellos en esta revista, n.º CXI, pp. 450-460).

(50) LABBEI, T. XI, p. 286.

(51) Ob. cit., T. I, L. II, Cap. X, n.º VI.

tiende a toda clase de pecados y censuras la de aquellos sacerdotes que ya la poseían, pero en menor escala, como es lo ordinario, sino que la concede a los que carecían de ella en absoluto, autorizando, así a los unos como a los otros para absolver en semejante trance de cualesquiera pecados y censuras, por estrecha que sea su reservación.

El can. 883 habla con los sacerdotes que viajan por mar, a los cuales autoriza, mientras dure el viaje, para oír en el barco las confesiones de todos los que con ellos navegan, aunque el vapor durante el trayecto haga escala en diversos puertos, enclavados dentro de territorio sujeto a diferentes Ordinarios, a condición de que hubieran sido facultados para oír confesiones, bien por el Ordinario propio, bien por el del puerto donde embarcan o por alguno de los puertos intermedios por donde pasaren.

Y no sólo eso, sino que, además, cuantas veces durante el viaje haga el barco escala en algún puerto, pueden dichos sacerdotes oír las confesiones de cuantos fieles se acerquen, por cualquier motivo, al barco, y de todos los demás que bajando ellos de paso (*obiter*) a tierra, les pidan confesar, pudiendo absolverlos válida y lícitamente hasta de los casos reservados al Ordinario de aquel lugar.

Lo primero que ocurre preguntar aquí es en qué sentido se debe tomar la frase «Ordinario propio», es decir, si tratándose de religiosos exentos, se puede incluir bajo esa denominación el Superior mayor, que según el can. 198, § 1, se llama también *Ordinario*, o se ha de entender exclusivamente del Ordinario del lugar.

Hay acerca de este punto diversidad de pareceres. Algunos se inclinan por esto último. Y en verdad, que si nos fijamos en el contexto del canon, el cual en los demás casos que emplea la palabra «Ordinario», se refiere expresamente a los de lugar, y en los Decretos del Sto. Oficio, de los cuales está sacado en parte nuestro canon, parece que están en lo cierto. Mas, como por otra parte, se trata de una ley favorable, y no se ve que repugne la interpretación extensiva, y en caso de duda positiva y probable suple la Iglesia la jurisdicción (can. 209), no vemos inconveniente que en la práctica se admita dicha interpretación, defendida por las revistas *Ilustración del Clero* (año 1920, pp. 151 y sigtes) y *Commentarium pro Religiosis* (año 1921, p. 374), según las cuales pueden los religiosos de religión clerical exenta hacer uso de la facultad concedida en este canon, con sólo que estén facultados por su Superior mayor (Provincial, etc.) para oír confesiones.

Después de todo, lo sustancial parece ser que haya un Superior responsable de la idoneidad del sacerdote para oír confesiones, sobre quién apoyar la concesión *extensiva* del Derecho.

El sentido o alcance de la palabra «*obiter*» fué declarado por la Comisión del Código, con fecha 20 de mayo de 1923 (52), diciendo que podía ex-

tenderse hasta tres días, ya fuera debido a que durara ese plazo la parada de la embarcación en el puerto, ya a tener que esperar el sacerdote por otra para continuar su viaje; pero de prolongarse más de tres días dicha estancia, es menester acudir al Ordinario de aquel lugar, si puede hacerse fácilmente, en demanda de facultades, si el sacerdote desea continuar oyendo confesiones (53).

Revocación y suspensión de la jurisdicción y de la licencia.—Si tratándose de su concesión, no quiere el can. 878, § 2, que las limiten demasiado, sin causa razonable; nada tiene de extraño que para revocarlas o suspenderlas se exija algo más. En efecto, el can. 880 en su § 1 prohíbe a los Ordinarios de lugar y a los Superiores religiosos revocar o suspender a sus súbditos, sin causa grave, la jurisdicción o licencia (54) que para oír confesiones les hubiesen concedido.

Pero existiendo causas graves, añade en el § 2 que puede el Ordinario prohibir el ministerio del confesonario aunque sea a los párrocos y al canónigo penitenciario, quedándoles a éstos expedito el camino para interponer recurso ante la S. Sede, con efecto devolutivo. Es decir que mientras aquélla no revoque la prohibición del Ordinario, están los recurrentes obligados a cumplirla. Eso quiere decir la frase «con carácter o efecto devolutivo».

Tiene este canon un § 3, en el cual se declara que no es lícito al Obispo, sin consultar a la S. Sede, tratándose de casa formada, retirar la jurisdicción simultáneamente a todos los religiosos de dicha casa.

Entiéndese por «casa formada» la casa religiosa donde moran por lo

(53) En esta misma Revista (Mayo-Junio de 1924, pp. 417-421) incluimos el texto de la Comisión, con algunas explicaciones que por nuestra cuenta le añadimos. Las palabras con que las encabezábamos, a saber, *Extensión de las facultades del confesor que viaja por mar*, hicieron creer a algunos que para nosotros, dicha declaración *ampliaba* las facultades por el canon concedidas. No era ese el sentido que dábamos a la palabra *extensión*, sino el de *alcance o límite*.

Pero no fué esto lo más grave. Al P. Rodrigo, O. S. B. no satisficieron algunas de las afirmaciones que hacíamos al exponer dicho alcance, según la respuesta de la Comisión; y se creyó en el deber de impugnarlas, como lo verificó en *Revista Eclesiástica*, núm. de Octubre de 1924, pp. 261-264, cuya lectura nos produjo la impresión de que su autor había leído con demasiada precipitación lo escrito por nosotros, ya que nos atribuía cosas que no habíamos dicho, al menos en la forma que él las presentaba (pp. 115-118). Le contestamos en el núm. de Enero-Febrero de 1925 de esta Revista y nuestras razones debieron convencerle, pues no sabemos que haya vuelto a insistir.

(54) Esta palabra se toma aquí, lo mismo que en los cc. 874, 877 y 878, en el sentido de aprobación o *visto bueno* que dé el Superior religioso para que sus súbditos puedan hacer uso de la jurisdicción recibida del Ordinario de lugar o de otro Superior de religión clerical *exenta*.

menos seis religiosos profesos, de los cuales siquiera cuatro sean sacerdotes, si pertenece a religión clerical (can. 488, § 5.º)

Por consiguiente, tratándose de casa religiosa no formada, es decir, constituida por menor número de religiosos, puede el Obispo, con causa grave, revocarles la jurisdicción a todos al mismo tiempo, sin necesidad de consultarlo antes con la S. Sede.

El can. 1339, § 1 contiene una disposición análoga, refiriéndose a la predicación; pero no distingue entre casa formada y no formada; si bien la prohibición de no revocar simultáneamente a todos los religiosos tales licencias, está expresada en términos más suaves, cuales son los siguientes: «*Ordinarii locorum religionis... concessam (facultatem concionandi) ne revocent, praesertim* (subrayamos nosotros) una simul universis domus religiosae sacerdotibus» (can. 1339).

En lo que concuerdan ambos, es en no hacer distinción entre religiones exentas y no exentas. Y es natural, puesto que la exención nada tiene que ver en estos casos, como quiera que en lo referente a la confesión y predicación a seculares que no formen parte de la familia religiosa, dependen del Ordinario de lugar lo mismo los exentos que los no exentos.

También hacen aquí al caso, para explicar el contenido del can. 880, algunos párrafos de la mencionada Const. *Superna*, de Clemente X, la cual después de afirmar que las causas graves, suficientes y necesarias para revocar o suspender la jurisdicción, deben, como es natural, decir orden a la confesión, señala algunas en concreto, que pueden reputarse suficientes, a saber: el llevar una vida escandalosa o deshonesta, o haber cometido algún delito, que a juicio del Ordinario exija dicha suspensión, agravando sobre ello su conciencia; puesto que la principal cualidad que debe adornar a los confesores es el observar una conducta intachable; y por tanto los que no la observen deben ser apartados de tal ministerio. Y agrega que no está obligado el Obispo a manifestar los motivos de la suspensión, sino a la S. Sede, caso de que ésta lo exija.

Creemos que todo ello tiene hoy perfecta aplicación, y no ya tratándose de los religiosos, a los cuales se refería Clemente X, sino de cualesquiera otros, aunque sean párrocos o penitenciarios, de quienes hace mención el presente canon.

Y para terminar el presente artículo, y lo concerniente a la jurisdicción, añadiremos que según indica el can. 879, para que ésta sea válida, debe concederse expresamente de palabra o por escrito, sin que valga la tácita ni menos la presunta.

Termina diciendo el canon que «no puede exigirse nada por dicha concesión».

Es muy justo y razonable que el confesor reciba gratuitamente una facultad que él debe ejercitar del mismo modo, y con no pequeña molestia y sacrificio a veces.

LA NUEVA ENCICLICA SOCIAL

**De la «Rerum novarum» (15 mayo 1891) a la «Quadragesimo anno»
(15 mayo 1931).**

La publicación de la encíclica «Quadragesimo anno», de 15 de mayo de 1931, responde con providencia admirable a una doble oportunidad: la de conmemorar el cuarentenario de la promulgación de aquella otra inolvidable y magnífica que se denomina «Rerum novarum», de la cual es confirmación, ampliación y perfeccionamiento la presente, y la de acudir con luminosa y cálida solicitud de soberano Magisterio a la nueva y agudísima crisis económica social por que atraviesan no solamente naciones de tanto peso y valor en la vida internacional como Alemania, Inglaterra y aun los Estados Unidos, sino el mundo entero, que pasa en estos instantes por un nuevo ciclo de revoluciones interiores cuyo épico preliminar fué la Gran guerra de 1914.

Porque (y es muy necesario insistir en ello), en el fondo de todas estas convulsiones de hoy y de ayer, ya de agresiones de unos pueblos contra otros, ya de unas clases, grupos o partidos entre sí para ocupar el Poder y modificar las instituciones y las leyes de los respectivos países (relato monótono de que se teje la Historia desde los tiempos más remotos y que, por lo tanto, no puede ofrecer una deslumbrante novedad sino a los poco versados en lo que Cicerón llamó «maestra de la vida»), late siempre el *problema económico social*, que no a todos se descubre o que no todos advierten aunque lo experimenten en sus efectos individuales o familiares. Y este problema dimana, a su vez y, por lo menos, en parte, del *problema ético o moral*, el cual se enlaza y complica con el *problema religioso* allá en las intimidades del espíritu y en las inefables reconditeces de la conciencia. He aquí por qué son tantos y tan complejos los factores que pueden intervenir en el arreglo o desarreglo de lo que por antonomasia se llama *el problema social*, el tan debatido y apasionado problema social que ya de tiempo va adquiriendo una primacía trágica sobre todos los otros temas de la vida pública.

Tanto más, cuanto que viviendo y esforzándose en vivir los pueblos modernos en un régimen de democracia política, y no siendo ésta posible sin una fuerte dosis de *espiritualidad cristiana* (cultura de fe y costumbres), ahora y desde hace tanto tiempo amortiguada o huída de las muchedumbres altas y bajas, la agravación del mal tenía que ser algún día fulminante, y ese día ha llegado.

Quienes viven alejados o enajenados de sí mismos y de estas fuentes genuínas de la vida así individual como colectiva (Psicología e Historia), no es extraño que se encuentren desorientados en el torbellino de los acontecimientos que se producen como al azar y por móviles aparentemente superficiales y artificiosos que no pueden dar una resultante armónica, y que, sobre todo, se hallen como desfallecidos y agotados para contener o aliviar estas periódicas catástrofes.

He aquí la misión y la finalidad justificante de la Religión, tan desdeñada, que ante todo es *una energía vital*, y el papel permanente y divino de la Iglesia católica, que es la gran dispensadora y despertadora de esa energía sobrehumana o sobrenatural, mediante su Magisterio de verdad y amor, aparte su interior vida sacramentaria y de piedad: *ut vitam habeant et abundantius habeant*.

Mirando en síntesis la Historia de la Humanidad y la de la Iglesia (y aún de la religión en general, porque las religiones falsas no son sino degeneraciones, tanteos o ensayos del alma humana «naturalmente cristiana», que decía Tertuliano, para acercarse a Dios y beber la Verdad), se observa que la acción de esta última, de la Iglesia, y de sus instituciones y creaciones sucesivas no es otra que estar a la mira para, tan pronto como la naturaleza humana, así individual como social, caen o se acobardan ante una empresa que es necesaria para continuar la trayectoria luminosa del progreso o para no retroceder, poner mano ungida y vigorosa en la obra y asumir la dirección *supletoria* de las actividades en ruina o en desmayo o que van por la pendiente resbaladiza de la disolución. Así han nacido, bajo este sol y al impulso de estos imperativos, las diversas Ordenes y congregaciones religiosas, tan incomprendidas, al correr de los siglos.

Y no es extraño que este éxodo y transporte de las actividades religiosas hacia el campo del Mundo, lleno de atolladeros, diesen a la Iglesia y a sus órganos de acción apariencias y visos de un Estado dentro del Estado civil, cuyas deficiencias venían a suplir y superar. Ni tampoco el pensador sereno e imparcial debe extrañar, antes mirará con indulgente simpatía, que en tiempos menos borrascosos y más bonancibles, el Estado, agradecido a la mano salvadora, correspondiese con deferencias y cambios de servicios que cristalizaban en los *Concordatos*. Pero no hay

que creer que la Iglesia y sus instituciones derivadas ponen su mira esencial en esas actividades exteriores y en esas distinciones históricas, de las que tan celosos y avaros se muestran los *civilistas* de todos los tiempos, y más los de ahora, después que la Iglesia, a costa de tantos sacrificios, les ha sacado a flote y puesto en puertos seguros. Ni han faltado en la Iglesia, antes y después de S. Bernardo, hombres de la más elevada y recia espiritualidad que diesen la voz de alerta para que el mundo eclesiástico no se alejase demasiado del solar del templo y de la vida puramente religiosa, toda espiritual, humilde, austera y bondadosa. Así es que a la Iglesia no le han de doler prendas, no le deben doler, cuando las energías humanas y civiles, al creerse recobradas, crean también que se bastan a sí mismas y no necesitan andadores. Pero, no se precipiten, no se engrían demasiado los *civilistas o laicistas*, porque tantos siglos de convivencia, más o menos pacífica, entre la Iglesia y el Estado, aquel entrecruce de fecundas y complejísimas actividades, creadoras de intereses y valores de civilización, no permitan el repentino y tajante deslinde y *separación*, siquiera sea amistosa, entre las alquitaradas funciones jurídicas del Estado novísimo y las calificadas de entrometidas de la Iglesia; tanto más, cuanto que la Historia nos tiene demasiado acostumbrados a las rápidas y desconcertantes decadencias de las naciones al día siguiente de llegar al zenit de las más grandes conquistas y esplendores de orden técnico y material, para que la Iglesia, siempre maternal, vuelva a ejercer, olvidando agravios, su papel de ángel tutelar de los grandes intereses de la Humanidad. ¿Qué son cien años, mil años, en el curso ilimitado del tiempo?

Breve reseña histórica del problema social.

Y esa hora parece llegada en los presentes instantes. Pues, no obstante esos adelantos maravillosos de orden material que crean un *confort* en el que ya nada más puede apetecer la vida sensible; no obstante ese *tecnicismo jurídico* que perfila *Constituciones políticas* de una perfección absoluta, ni el bienestar más elemental alcanza a la inmensa mayoría del pueblo hambriento, falto de pan, de trabajo y de cultura que eleve sus espíritus, ni la generalidad de los ciudadanos disfruta de aquella paz y seguridad rudimentarias que todos tienen derecho a esperar y exigir de los respectivos Gobiernos. Parece que hay uno o muchos cabos sueltos, y de muy atrás, que entorpecen el movimiento rítmico de la máquina y dejan el tejido roto y estropeado.

En efecto. Estos cabos sueltos que, sistemáticamente, por impotencia o involuntad, no ata suficientemente la *Política*, fautora o cómplice de todas las revoluciones, que pretende ser el házmelo todo de la sociedad y que aspirando a acabar con todos los desórdenes interiores los multi-

plica, son los que constituyen *el problema social* con los antecedentes genéticos arriba indicados.

Permitame el lector que me detenga un poco a desenvolver sumariamente este pensamiento que conceptúo muy conveniente como introducción a la encíclica «*Quadragesimo anno*»: las revoluciones políticas, motivadas en su fondo casi siempre por las ansias populares de reforma social, tan solícitamente recogidas y tremoladas por los revolucionarios de todos los tiempos, nunca dieron cima al propósito social que les alzó al Poder. Bastará para demostrarlo un ligero recordatorio histórico que, al propio tiempo, servirá para evidenciar la desesperante antigüedad del problema social.

No faltan escritores y pensadores miopes, aunque de nota, que señalan la Revolución francesa del siglo XVIII como el punto de partida de todas las revoluciones y calamidades políticas y sociales posteriores, y el Protestantismo del siglo XVI como un segundo pecado original de donde manan en lo sucesivo todos los males afectantes a la Religión y a la vida del espíritu. La Historia es una profunda continuidad; y su división en edades, épocas y períodos, afecta más a la superficie que a la entraña, y debe tener más bien una finalidad pedagógica que una tendencia apologetica.

El problema social antes de Jesucristo.

Entre la Revolución francesa del siglo XVIII y las revoluciones griega y romana, casi sincrónicas estas últimas, de fines del siglo VI antes de Jesucristo, hay una gran semejanza por no decir identidad, no sólo por la deliberada imitación paganizante de los revolucionarios franceses en gestos, actitudes y conducta, sino por las causas hondas que determinaron aquellos dos grandes hechos históricos y los efectos trascendentales que se siguieron de uno y otro. A la enorme distancia de tantos siglos, en Francia como en Roma y Grecia se derriban las respectivas Monarquías, alegando como razón la tiranía insufrible de los reyes, ante los cuales las aristocracias o las burguesías respectivas, encumbradas por la creciente riqueza y la cultura, se creían humilladas, y reclamaban una mayor o menor intervención directa en el gobierno de la *res publica*. Grecia y Roma, por sus jóvenes aristocracias, se alzaban atrevidas contra los Imperios orientales, como Francia, por su clase media de burgueses, abogados y literatos, se rebelaba contra sus propios reyes y aristócratas y desafiaba a las Monarquías absolutas que regían en casi todas las naciones de Europa. La ocasión y el pretexto para el asalto fueron siempre las debilidades, las incomprensiones, las omisiones o miserias en que caen los poderosos cuando se sienten demasiado seguros de su posición.

Pero, a través de las páginas clásicas de los historiadores griegos y romanos que, aristócratas ellos, se paran principalmente en el dramatismo de los hechos culminantes, no deja de percibirse aquí y allá el clamor sordo de los esclavos, de los libertos y del artesanado de los diversos oficios y profesiones que iba multiplicando el progreso de la civilización y de las comodidades de la vida, y que por no sentirse debidamente recompensados y asistidos por los nuevos gobernantes exigían de tiempo en tiempo reparto de tierras, condonación de deudas o provisión de víveres para sostener una existencia demasiado inclemente y trabajosa.

No hay más que recordar el carácter eminentemente social de las legislaciones de Licurgo y Solón en Grecia, con frecuencia incumplidas y cuyos beneficios nunca alcanzaban a los pobres *ilotas*, los conatos de *ley agraria* de los *Gracos* en Roma y los formidables levantamientos específicamente sociales de los esclavos de Italia capitaneados por *Espartaco* poco antes de la venida de Jesucristo. Las imperecederas audacias sociales de Platón en su *República* y en su tratado de *Las Leyes*, el fino sentido crítico y las antítesis de Aristóteles en su *Política* y los angustiosos eclecticismos de Cicerón en sus elocuentes libros y oraciones en las postimerías de aquella República romana que se agotaba precipitadamente, no se conciben sino en medio de las profundas y continuas agitaciones y revueltas de aquellas imperfectísimas y prematuras democracias griega y romana que, fatalmente, desembocaron para no levantarse jamás, la primera en el Imperio de Alejandro y la segunda en el Imperio de los Césares. Las afirmaciones categóricas y las contrarréplicas fundamentales de aquellos grandes pensadores y de sus discípulos en torno a los problemas de orden social y político, pero dejando intacto *el mundo de la esclavitud*, son las mismas que hoy se traen y se llevan, con leves matices, en las cátedras, en los libros, en los parlamentos y en la plaza pública. Quien pretenda asignar a ciertos nombres y a ciertas escuelas de última hora el mérito o la responsabilidad de la iniciación de estos problemas y de los ensayos de su solución aún no sabe deletrear en la Historia. Muy poco se ha adelantado.

El Cristianismo.—La Edad Media.

A no ser por el advenimiento del Cristianismo que en la hora oportuna llegó a *redimir* (en toda la extensión de la palabra) la Humanidad de su fatal miseria y disolución, creando aquí y allá dentro de aquel vastísimo imperio romano que se desmoronaba interior y exteriormente, aquellas *cristiandades* de recia y austera espiritualidad, flores de selección, ¿qué hubiera sido de los actuales e ingratos pueblos de Europa, olvidados de sus orígenes, ante las ingentes y bárbaras invasiones que de siglo en siglo, desde el v al xv, se volcaban en el mundo latino arrasándolo

todo, primero los restos medio cristianizados del imperio de Augusto y Constantino y después cuanto la Iglesia iba reconstruyendo trabajosamente con las hordas indómitas que iban acampando en el viejo y codiciado solar después de cansarse de destruir, empezando por los germanos y los vándalos y siguiendo por los hunos, los árabes, los normandos hasta llegar a los turcos que, por fortuna, se detienen en Constantinopla al borde de la Edad Moderna?

La *Monarquía*, el *feudalismo* y la *propiedad*, ideas e instituciones en que se troqueló la Edad Media, ciertamente amparadas por la Iglesia, y contra las cuales embistieron todas las revoluciones modernas, eran históricamente necesarias, indispensables, para *asentar* y arraigar sobre el terruño aquellas tribus selváticas cuya pasión dominante y cuyo genio ancestral era la indomable, fiera e inquieta *independencia*, que hoy parece quieren revivir nuestras turbas u organizaciones de *comunistas libertarios*. El concepto de Monarquía absoluta y patrimonial, por el que los reyes o emperadores semibárbaros se conceptuaban como propietarios del territorio nacional que iban conquistando, se iba forjando, más que por la pura especulación filosófica, a los duros golpes de la necesidad que reclamaba en cada gran demarcación territorial un fuerte señor feudal, dueño de vidas y haciendas, que, como delegado del monarca, fuese en su castillo el aglutinante y el sostén de las nacientes poblaciones sedentarias. Gracias que la Iglesia, inculcando el principio de la *fraternidad humana*, quintaesencia de su doctrina moral, iba trocando la antigua esclavitud en la más suave *servidumbre de la gleba*, para llegar a tiempos mejores. Los cuantiosos bienes que la munificencia y gratitud de los reyes y señores fueron acumulando en iglesias y monasterios y contra los cuales han clamado y siguen clamando los revolucionarios, eran institucional y realmente sagrados *tesoros en depósito* de los pobres a cuyas perentorias necesidades se subvenía según los métodos y posibilidades de los tiempos y con los cuales la Iglesia católica pudo realizar en los siglos medios aquella grandiosa obra de *Beneficencia y Cultura* europeas, que constituye su mejor apología, y que el Estado de entonces desatendía en absoluto por carecer de los órganos administrativos adecuados aún no descubiertos por la ciencia política de la época y aún muchos años después. ¿Que andando el tiempo y en los momentos actuales se juzga superior y preferible la obra y la institución *jurídica* de carácter estatal en la provisión de los bienes económicos y culturales a los ciudadanos, en vez de la asistencia puramente *benéfica y de caridad*? Conformes. No se opone a ello el concepto histórico que tenemos de la propiedad monárquica, feudal y eclesiástica (algo distinto del concepto puramente abstracto y filosófico con que la definen y propugnan, en general, los tratadistas de uso corriente), ni, menos aún, se opone a estas innovaciones la doctrina elevada y generosa de la Iglesia. Sobre este punto

concreto y trascendental a la vez, hemos de ver indicaciones muy luminosas y abiertas en la encíclica de Pío XI que vamos a reseñar y analizar.

En la fijación y determinación de los *derechos*, y nos referimos concretamente al de propiedad, no tanto ha de tenerse en cuenta el elemento abstracto de la relación entre el sujeto y la cosa que éste ha de *poseer* para completar su *personalidad* (relación que afecta a *todos los hombres*, al *hombre*), cuanto la *capacidad efectiva*, intelectual, moral y aun material de los que han de entrar en el disfrute de esos derechos a los que van inherentes grandes responsabilidades. Las que afectan a la *propiedad*, sea individual o colectiva, son importantísimas y delicadas. Nadie discute hoy que la propiedad es o tiene una *función social* que, como todas, requiere la debida competencia.

La Iglesia alienta los primeros brotes de las ideas democráticas.— El Renacimiento.

A la luz de este criterio, que exponemos con cierta timidez, es como puede juzgarse de la justicia o injusticia, de la procedencia o improcedencia de las actuales aspiraciones a los *repartimientos de tierras*, al *control sindical*, así como del forcejeo sobre la prevalencia del individuo, de las agrupaciones o del Estado en la gestión de los bienes económicos, siempre y cuando queden a salvo los fueros de la *personalidad humana* en el disfrute de lo *necesario*, que es el contenido esencial de la teoría filosófica de la propiedad privada, muy endeble cuando descende a querer fijar sus títulos como la *ocupación* y aun el mismo *trabajo*.

Por eso la Iglesia católica, al propio tiempo que amparaba la institución monárquica *patrimonial* y la *propiedad feudal*, de las que ella misma participaba, acariciaba y patrocinaba la formación de las *municipalidades*, de los *gremios* y *cofradías*, y veía complacida el brote primaveral de las *Cortes* y *Parlamentos* al socaire de las *Universidades* que ella misma fundara; todo lo cual había de ir cambiando y renovando aquellos dos primitivos conceptos en el sentido de dar al *pueblo* una mayor participación en el Gobierno y en la propiedad. Contra las extralimitaciones de la *propiedad individual*, así secular como eclesiástica, que oprimían o no aliviaban suficientemente a los *pobres*, no cesaba de levantar su voz amenazadora condenando con severísimas penas la *usura* y la *simonía*, de que ella misma se sentía víctima no pocas veces, dando lugar a esos negros períodos de decadencia y corrupción que acabarían con la propia Iglesia si no tuviese algo de divina que la hace renacer siempre de sus propias cenizas. Del mismo modo y con el mismo rigor se oponía a las prematuras y exaltadas aspiraciones *comunistas* que no dejaron de aparecer en todo el transcurso de la Edad Media envueltas en las herejías de los llamados *apostólicos*, *valdenses*, *albigenses*, *pobres de Lión*, así

como en determinadas desviaciones de un extraviado franciscanismo. Maravilla, en verdad, el pulso con que la Iglesia católica supo mantener y sacar a flote los fundamentos del orden social en jornadas tan largas y atormentadas como las del medio evo.

La funesta y paganizante orientación del Renacimiento, la aparición del Protestantismo, reforzando las tendencias subjetivistas e individualistas, las desgraciadas guerras religiosas a que la pseudo reforma dió lugar en el continente europeo y las conquistas de América y del extremo Oriente (a cuya evangelización envió la Iglesia, sobre todo la española, lo mejor y más florido de su renacida espiritualidad), entronizaron el *absolutismo monárquico*, que si de momento y con la ayuda del pueblo, y más aún con la artillería, abatió para siempre los castillos feudales, insostenibles ya a los pobres *siervos de la gleba*, y consolidó la unidad nacional en casi todos los países y estableció el equilibrio europeo por la paz de Westfalia, a la larga y por la subsiguiente alianza de la Monarquía con la Aristocracia, convertida de feudal en cortesana para mantener el resto cuantioso de sus privilegios, trajo consigo un lamentable *estancamiento* de orden espiritual y social que había de producir el estallido de la serie de revoluciones cuyos últimos y más terribles episodios estamos presenciando. Cada gran institución histórica, nacida por el imperativo de las circunstancias de lugar y tiempo, desempeña una función benéfica que se torna en dañina y obstaculizadora cuando no se adapta a las nuevas modalidades de la vida social cuya inmanente finalidad es el bienestar integral de *todos* los ciudadanos.

Queda, pues, indicado que no fué la Iglesia, por su perenne y humanitaria doctrina y por sus altas actuaciones, la que impidió o retrasó el progreso social a que nos venimos refiriendo; fueron los propios factores humanos, las instituciones humanas arriba mencionadas, las que, dentro de su jurisdicción puramente civil, no acertaron a combinarse y ensamblarse conforme a los dictados de la justicia y la equidad.

La Edad Moderna.—El Absolutismo.—Inglaterra.

Hemos advertido anteriormente que la Monarquía absoluta de los comienzos de la Edad Moderna (cuyo efecto inmediato, aunque compensado, fué detener el desarrollo de las rudimentarias democracias políticas y sociales de la Edad Media), se valió por regla general de la propia masa popular para encumbrarse a sí misma, abatiendo a la poderosa y abusiva Aristocracia feudal. Sucedió esto en casi todos los países, menos en Inglaterra, donde, por su aislamiento, la Monarquía, excesivamente poderosa y dueña de sí misma, empujó a la Aristocracia a unirse con el pueblo, formando un bloque poderoso e inteligente que da un sello especial y envidiable, bajo algunos conceptos, a toda su historia política, in-

cluso la de nuestros días. Así consiguió el pueblo inglés (aristocracia y artesanado), ya en los comienzos del siglo XIII, su *Carta magna* (1215) y su *Parlamento* (1258), poniendo estos límites iniciales a la autoridad real: *que el monarca no exigiría impuestos extraordinarios sin contar con el Consejo común del reino, formado por los nobles, los obispos y los simples caballeros, y que el rey tampoco podría castigar o reducir a prisión a ningún inglés sin que esto lo acordasen los tribunales.*

Durísimas alternativas y sangrientas luchas hubo en Inglaterra entre los reyes, inclinados siempre al absolutismo, y el común de la nación representada en el Parlamento durante la guerra de los cien años con Francia en el siglo XIV y en el transcurso de la guerra civil de las dos rosas en el XV, hasta que, por fin, en el XVI se entronizó el absolutismo monárquico protestante con Enrique VIII y su hija Isabel llamada la grande. Poco tiempo duró este estado de cosas. La excesiva tiranía político religiosa de los monarcas (cada uno de ellos pretendía imponer su creencia personal a toda la nación) provocó una revolución que llevó al cadalso a Carlos I en 1649, devolviendo todos sus fueros al Parlamento, no sin pasar antes por la década de *dictadura* de Cromwel y por un nuevo destronamiento en 1688, con lo que quedó definitivamente establecido el régimen monárquico constitucional en la Gran Bretaña, tal como hoy existe. Dos notas singulares se destacaron en esta revolución inglesa, y es seguro que a esas dos singularidades se debió este sólido triunfo de una relativa democracia. La primera es que el movimiento revolucionario fué secundado, sinó iniciado, por la *secta puritana*, extremo ético radical del Protestantismo (parte de la cual, emigrada a América, había de crear en el siglo siguiente la República de los Estados Unidos), y la segunda que parte de la clase alta, la burguesía enriquecida por el incremento extraordinario del comercio y de la industria, se inclinó resueltamente por la causa del Parlamento, al que llevó en época temprana aquel sentido práctico y expeditivo, adquirido en la gestión de los negocios económicos, que tanto distinguió a la política inglesa.

Cierto que la masa general del pueblo de Inglaterra apenas percibía los beneficios materiales y morales de estos avances políticos. Un escritor ilustre que había vivido en este país los últimos años del siglo XVIII, durante la Revolución francesa, Chateaubriand, escribía en 1826: «No olvidemos que en Inglaterra no existe *pueblo* propiamente dicho, sino en las ciudades populosas, y que no hay más que *clientes y patronos* como en la antigua Roma; lo cual hace casi imposible una *revolución popular*. Cuando los propietarios o los jornaleros se sublevan, *los propietarios se arman, matan a algunos amotinados y se concluye todo*». Y sabido es que cuando Carlos Marx escribía en 1847 su *Manifiesto Comunista* tenía su vista clavada en los horrores que padecía el obrero inglés en la patria de Adam Smith, el fundador de la *Economía política*, y del inventor de

la máquina de vapor que tan rápido y asombroso impulso dió al industrialismo de la Gran Bretaña.

Pero hay que reconocer que a sus instituciones políticas y al florecimiento de su Parlamento, que ya en pleno siglo XVIII daba al mundo estadistas y oradores de primer orden, debe Inglaterra el haber permanecido firme e invulnerable durante todas las revoluciones que trastornaron el continente en el siglo XVIII y XIX y que hoy mismo, no obstante sus *cuatro millones de obreros parados*, aparezca como uno de los países que tienen más alejado el peligro del *Comunismo*, y que al frente de su Gobierno se halle el *Partido Laborista*, en el que figuran muchos católicos eminentes, el cual se esfuerza por ir llevando a las leyes aquellas reformas posibles y puramente económicas, sin rozar otros radicalismos, que son el anhelo de todo el proletariado y de todos los que compadecen sus inmerecidas desdichas.

España y Francia.

Rumbo muy distinto tomaron las cosas en España y Francia. En ambos países la Aristocracia feudal, tan pronto fué vencida por la Monarquía absoluta, se convirtió en bloque en cortesana, dando la espalda al pueblo trabajador, sobre el que fueron pesando cada vez más las cargas de un Estado constantemente entretenido en guerras y del lujo sibarítico a que se entregaba la nobleza y en el cual se atrofiaba tanto la sensibilidad moral como la inteligencia para comprender las llagas que se iban formando en el cuerpo social y atender a su remedio.

El *hecho diferencial*, que, a nuestro juicio, caracteriza la psicología y la historia de nuestro pueblo, la guerra multisecular de *reconquista*, en parte *religiosa*, en la que colaboraban casi por igual, reyes, aristocracia y pueblo llano, había fundido y democratizado bastante estos tres elementos componentes de nuestra sociedad medieval. Por eso, al verificarse aquel primer conato de revolución político-social que se designa con el nombre de guerra de las *Comunidades y Germanías*, contra las ya claras aspiraciones absolutistas de Carlos V (1519-22), en que algunos nobles y el pueblo en general reclamaban, los primeros en pro de ciertas medidas políticas entre las cuales se hallaban las del respeto a las *Cortes*, y los segundos en demanda de reformas de carácter económico y social, no hubo manera de que el movimiento cristalizase en instituciones claras y adecuadas. Triunfó el absolutismo, al que debemos muchas glorias y grandezas, pero agonizaron las *Cortes* y se incubó aquella tan gran decadencia de la que, a duras penas, vamos saliendo después de cuatro siglos.

Y cuenta que fué España, por sus grandes teólogos, como reconoce

De Gérando (1), la primera nación europea en que teórica y prácticamente se planteó *el problema social* con toda su fuerza y, bajo algún aspecto, en sus verdaderos términos.

Fué nuestro gran filósofo Juan Luis Vives el que por su admirable tratado *Del Socorro de los Pobres*, escrito en 1526 en la ciudad de Brujas y dedicado a su Prefecto con el fin que indica su título, inició este fecundísimo y trascendental debate que había de reproducirse en Salamanca en 1545, en que Fr. Domingo de Soto, Prior de los dominicos, y Fr. Juan de Medina, Abad de los benedictinos, sostuvieron puntos de vista muy distintos en cuanto al procedimiento, pero que se manifestaban enérgicamente acordes en cuanto a la necesidad urgentísima de *socorrer a los indigentes y acabar con la plaga de la miseria física y moral*. Sus respectivos libros, *Deliberación en la causa de los pobres*, impreso el 30 de enero de 1545, y *Ordenanzas de la institución hecha para remedio de los verdaderos pobres*, impreso el 20 de marzo del mismo año, contienen una tal solidez de principios y una tan gran viveza de razonamientos que, si de momento acusan la amarga preocupación de la Iglesia sobre esta importantísima cuestión, maravilla cómo pudieron quedar sepultados en el polvo del olvido hasta su reimpresión en el siglo XVIII, con el efecto consiguiente que aún ahora estamos purgando. Bien es cierto que esta especie de *ocultación de la verdad* ocurrió también con la encíclica *Rerum novarum* según hemos de ver por el propio testimonio de Pío XI en el documento de que vamos a ocuparnos.

Es, sin duda, que los teólogos y moralistas, y, por lo tanto, la Iglesia, de la que son su eco, no plantean *el problema social* sino desde el punto de vista puramente *benéfico*, del puro *deber moral*. El aspecto *jurídico*, que lleva consigo la fuerza *coactiva*, pertenece íntegramente al Estado y a los mismos elementos sociales a quienes afecta directamente el ordenamiento de la vida económica.

Por eso, el Estado (y quien dice el Estado dice la Política, a través de sus evoluciones pacíficas o *revolucionarias*), y no la Iglesia, es el único responsable de que *el problema social* no esté resuelto o en camino despedido de su resolución. Esto lo vemos claro y patente a lo largo de todo el

(1) «Pendant les dures années du moyen age, c' était bien assez de venir au secours de la souffrance; on ne dissertait pas sur sa nature et ses causes. Au XVI^e siècle seulement, s' élevèrent, pour la première fois, des discussions raisonnées sur le mérite des divers genres de secours considérés dans leurs rapports avec la police civile. Il est remarquable que ces discussions aient commencé en Espagne...; elle a donné lieu aux premières mesures législatives sur le régime des secours publics». De Gérando: *De la Bienfaisance Publique*, tom. I, Introduction, p. XIII.

período revolucionario que se inaugura con la Revolución francesa del siglo XVIII, imitación de la revolución inglesa del siglo anterior, aunque con un sentido más *social* (porque era más profunda y general la miseria), si bien fracasado siempre como vamos a demostrar.

La Revolución francesa.—Liberalismo y Socialismo.

En efecto; cuando la Revolución francesa de 1789 llega al extremo del radicalismo estrictamente político, pasando por la Monarquía constitucional, cuyo último rey guillotina, para establecer la República jacobina, Francisco Noel Babeuf, que tomó el sobrenombre de *Graco* (el tribuno romano), quiso implantar la *República de los Iguales* con un programa y una organización que todavía no han podido sobrepasar ni los Soviets ni los ideólogos más avanzados de estos mismos días. Pero esto provocó una reacción tan formidable que, al poco tiempo, como en Grecia y Roma, toda la sociedad francesa se volcó en el Imperio de Napoleón.

Idéntico fenómeno se observa en la revolución de febrero de 1848. Luis Blanc quiere establecer una República medio socialista o comunista con sus *Talleres Nacionales* y el reconocimiento del *derecho al trabajo*, y nuevamente reaparece el Imperio de Napoleón III que gobierna a Francia hasta 1870. A la proclamación de la tercera República, sigue el intento de la *Commune*, ahogado en sangre por esta nueva República, firmemente burguesa y capitalista, que está resistiendo bravamente los embates del Comunismo ruso, al igual que la República alemana, sostenida a duras penas por un Gobierno de coalición de socialistas y católicos, pero que está muy lejos de dar cumplida satisfacción al mundo de los trabajadores dentro de lo que pide la justicia.

Ha de observarse que, a partir de la primera Revolución francesa, la Iglesia católica pasa a ser, de aliada o protegida de los diferentes Estados europeos, perseguida con más o menos violencia por casi todos los Gobiernos y fuerzas interventoras en la política contemporánea. ¿Cómo se le puede achacar una responsabilidad en el lamentable estado actual de los problemas económico sociales?

Cierto que la Iglesia ha intervenido en el fragor de todas estas luchas y revoluciones sociales y políticas, condenando extremismos de uno y otro orden; pero téngase en cuenta que sólo ha sido a título de defensora y mantenedora inflexible de los principios religiosos y morales, en los que van los intereses más vitales y perennes de la sociedad, rozados y atacados, sin haber motivo racional, por todas las escuelas y partidos revolucionarios. Si éstos y aquéllas se hubieran limitado a ordenar y estructurar el Poder público en la *forma* que tuviesen por más conveniente, ampliando o restringiendo la intervención popular en el Gobierno de los pueblos y concediendo todas aquellas *libertades* de orden meramente

civil que caen dentro de los fines, atribuciones y posibilidades del Estado; y los reformadores sociales se hubiesen constreñido a propugnar y articular una mejor *distribución de los bienes económicos* que, sin teorizar negativamente sobre el derecho de propiedad y sus aledaños, antes bien afirmándolo como un postulado de la personalidad humana y de su inalienable independencia, asegurase el *patrimonio familiar de todos los ciudadanos* acabando con el *pauperismo*, aunque para ello hubiesen de sufrir merma o transformación muchos *derechos históricos*, la Iglesia, lejos de oponerse a tan generosos intentos, miraría, complacida, la realización pacífica de sus seculares y benéficas aspiraciones.

Pero, la Iglesia ha visto nacer un *Liberalismo* y un *Socialismo* que desbordaban su inicial y legítimo intento, hasta el punto de ponerse ambos sistemas en irreductible e inconciliable antagonismo, indicio de estar el uno y el otro fuera de la verdad, y más ahora que, al rodar de los acontecimientos y al impulso irrefrenable de la dialéctica por espacio de más de un siglo, al *Liberalismo* le ha salido el *Anarquismo*, como última consecuencia, y al *Socialismo* mixtificado con la política parlamentaria y democrática, el *Comunismo* intransigente con toda la fuerza impulsora de un Estado propagandista de recursos tan inagotables como es el de Rusia. Y ante este espectáculo, verdadero callejón sin salida en que nos coloca la cultura puramente *humanística*, la Iglesia, consciente de su misión sobre la tierra, despojada o a punto de ser despojada de todos sus derechos y privilegios históricos, reducida a una entidad *puramente espiritual* y, si se quiere, de derecho simplemente privado, como durante los tres primeros siglos de su historia, ha tenido y tiene que intervenir para salvar a la sociedad que, como se ve, se está destrozando a sí misma, porque los seguidores de aquellos sistemas son los que luchan encarnizadamente entre sí, ya que la Monarquía, la Aristocracia convenimos en que se retiran del palenque en aquel aspecto histórico que hemos procurado describir a grandes rasgos.

Mas, como la Iglesia, crisálida divina a la que las envolturas seculares mas bien roban la áurea libertad para volar sobre el polvo de la tierra, tiene el sobrenatural poder para romper por sí sola las ligaduras y remontarse sobre los accidentes de la materia, así ella misma y en pleno siglo XIX alza su voz para proclamarse independiente de las *formas políticas y sociales* que disputan los hombres y los pueblos, y a las que pretendían uncirla los enemigos o los equivocados amigos, para así recabar de unos y de otros con mayor energía y libertad la observancia de los *principios éticos y religiosos*, fundamento del orden social tan hondamente perturbado.

Puede decirse que uno de los aspectos más destacados de toda la inmensa y genial labor de León XIII en el último tercio del pasado siglo, fué aclarar con vigorosos trazos la posición de la Iglesia y de los católi-

cos, como tales, frente a las innovaciones políticas comprendidas bajo la vaga denominación de *Liberalismo*, en pugna con lo que se llamaba *Tradicionalismo* o absolutismo monárquico, manifestando lo que podía ser aceptable o rechazable de ambos sistemas, y, cómo, lo más práctico para la vida de la Iglesia era no conceder demasiada importancia a esas minucias, aceptando siempre y en todas partes y con intrépida lealtad *los poderes constituidos*, para seguir laborando dentro de ellos en la forma que permitan las circunstancias, sin sentirse nunca ahogados por ellas.

Con iguales o superiores caracteres de gravedad, no sólo objetiva sino subjetiva (por lo que mira a las opiniones en litigio aun dentro del campo católico) se presentaba a León XIII el *problema social*, que, aludido varias veces en encíclicas anteriores, acomete resuelta y magnánimemente en la *Rerum novarum*, de imperecedera memoria, para decir también lo que hay de *esencial* y como dogmático en esa cuestión, lo que hay de opinable y progresivo en la misma, lo que compete a la Iglesia, lo que atañe al Estado y lo que, consiguientemente, corresponde a las dos clases en lucha, *patrones y obreros*.

La resonancia de la encíclica fué enorme en todo el Mundo, y sus beneficios, de innegable trascendencia, hubieran sido mucho mayores de no haber ocurrido dos cosas: 1.º la *inobservancia* de muchos de sus preceptos e insinuaciones bien concretas, y 2.º el haber considerado no pocas gentes como ilícito y peligroso todo lo que, no estando literalmente expresado en la encíclica, venía impuesto por la misma realidad de la vida social y por el incesante progreso de la ciencia económica, de la técnica del trabajo y de las asociaciones obreras y patronales en el transcurso de tantos años, aunque estuviese virtualmente contenido o *permitido* en aquella obra maestra de León XIII.

Por eso era absolutamente necesaria esta nueva encíclica social de Pío XI de la que vamos a ocuparnos ahora más al pormenor.

Así como León XIII, desde la altura del Vaticano y desde la cumbre del siglo XIX, cuyas agitaciones y revoluciones presenciara con su serena y aguda vista de águila, formuló aquel ruego, aquel imperativo cariñoso, que en él parecía una obsesión: *id al pueblo*, al mismo tiempo que razonaba aquel otro de ir independizando *la acción religiosa* de la *acción política*, para no ver aquélla embarazada y comprometida por las cambiantes *formas de Gobierno* y por los pleitos particulares de príncipes y dinastías, así Pío XI va resolviendo y aclarando el embrollo en que se ha caído al desarrollar la *acción popular*, por esa distinción tan suya entre la *Acción Católica* y la *Acción Social*, de preferente sentido económico, aconsejada por la experiencia, no siempre afortunada, de cuarenta años.

I

La cuestión social.—Su reconocimiento.—Justicia y caridad.

La encíclica «*Quadragesimo anno*» (1) contiene una parte preliminar en que el Papa Pío XI recuerda y enaltece el pensamiento de León XIII para enlazarlo con el suyo propio, reconoce la existencia y define la naturaleza del problema social, y justifica la intervención limitada de la Iglesia en su posible y urgentísima solución, así como también señala, en este respecto, lo que incumbe al Estado y a las Asociaciones obreras y patronales; otra parte en que el Romano Pontífice analiza los elementos constitutivos de la gran cuestión: *propiedad, trabajo, salario y organización corporativa*, y, en fin, una última parte en que se hace una crítica elevada y concienzuda del *Capitalismo* moderno (fruto amargo del *Liberalismo* económico) y del *Socialismo* en sus últimas evoluciones, para terminar con una alocución sobre la restauración de la vida cristiana y sobre la Acción Católica como medios que «conduzcan la vida económica a un régimen sano y recto» (pág. 55).

El reconocimiento del problema social, no como una fatalidad que hay que soportar con paciencia ni como una disposición divina a la que hay que resignarse humildemente, sino como una *injusticia* reparable cuya culpabilidad concreta se puede precisar (punto de partida indispensable para discurrir con acierto en esta materia), está expresado en estas palabras:

«Cuando el siglo *xix* llegaba a su término, el nuevo sistema económico y los nuevos incrementos de la industria en la mayor parte de las naciones hicieron que la sociedad humana apareciera cada vez más claramente dividida en dos clases: la una, con ser la menos numerosa, gozaba de casi todas las ventajas que los inventos modernos proporcionan tan abundantemente; mientras la otra, compuesta de ingente muchedumbre de obreros, reducida a angustiosa miseria, luchaba en vano por salir de las estrecheces en que vivía.

«Era un estado de cosas al cual con facilidad se avenían quienes, abundando en riquezas, lo creían producido por leyes económicas necesarias; de ahí que todo el cuidado para aliviar esas miserias *lo encomendaran tan sólo a la caridad, como si la caridad debiera encubrir la violación de la justicia*, que los legisladores humanos no sólo toleraban, sino aun a veces sancionaban. Al contrario, los obreros, afligidos por su angustiosa situación, la sufrían con grandísima dificultad y se resistían a sobrellevar por más tiempo tan duro yugo. Algunos de ellos, impulsados por la fuerza de los malos consejos, deseaban la revolución total, mientras otros, que en su formación cristia-

(1) Para las citas me valgo del texto oficial español de la Tipografía Poliglota Vaticana, editado en elegante folio de propaganda por *El Debate*, de Madrid.

na encontraban obstáculo a tan perversos intentos, eran de parecer que en esta materia muchas cosas necesitaban reforma profunda y rápida.

«Así también pensaban muchos católicos, sacerdotes y seglares, que impulsados ya hacía tiempo por su admirable caridad a buscar remedio a la inmerecida indigencia de los proletarios no podían persuadirse en manera alguna que *tan grande y tan inícuca diferencia en la distribución de los bienes temporales pudiera en realidad ajustarse a los consejos del Creador Sapientísimo*» (pág. 4).

Queda indicada en este párrafo una idea importantísima que el Papa repite en otros varios pasajes, la de que la cuestión social no es cuestión de sola caridad y beneficencia, como muchos han sostenido y sostienen, sino asunto de justicia, aunque tampoco sea de la exclusiva competencia y capacidad de ésta. Es obra de ambas, cada cual por su camino.

«Por tanto, las instituciones públicas y toda la vida social de los pueblos han de ser informadas por esa justicia; es muy necesario que ésta sea verdaderamente eficaz, o sea que dé vida a todo el orden jurídico y social, y la economía quede como empapada en ella. La caridad social debe ser como el alma de ese orden; la autoridad pública no debe desmayar en la tutela y defensa eficaz del mismo, y no le será difícil lograrlo si arroja de sí las cargas que, como decíamos antes, no le competen» (págs. 37-38).

«Mas para asegurar estas reformas, es menester que a la ley de la justicia se una la ley de la caridad, «que es vínculo de perfección». ¡Cómo se engañan los reformadores incautos, que desprecian soberbiamente la ley de la caridad, porque sólo se cuidan de hacer observar la justicia conmutativa! Ciertamente, *la caridad no debe considerarse como una sustitución de los deberes de justicia que injustamente dejan de cumplirse*. Pero, aun suponiendo que cada uno de los hombres obtenga todo aquello a que tiene derecho, siempre queda para la caridad un campo dilatadísimo. La justicia sola, aun observada puntualmente, puede, es verdad, hacer desaparecer la causa de las luchas sociales, pero nunca unir los corazones y enlazar los ánimos» (págs. 56-57).

Lo que puede y debe hacer la Iglesia.

Pareja a esta idea, y no de menor trascendencia, es la de la distinción entre la economía y la moral. Por no discernirlas convenientemente, así en la teoría como en la práctica, aunque sin llegar a una total separación, para dar a cada una de estas actividades su especial tratamiento, se ha caído en la mayor parte de los errores que entorpecieron la genuina acción social a que con tanto celo se entregaron muchos católicos.

«Es cierto que a la Iglesia no se le encomendó el oficio de encaminar a los hombres a una felicidad solamente caduca y perecedera, sino a la eterna; más aún, *«la Iglesia juzga que no le es permitido sin razón suficiente mezclarse en esos negocios temporales»*. Mas renunciar al derecho dado por Dios, de intervenir con su autoridad, no en las cosas *técnicas*, para las que *no tiene medios proporcionados, ni misión alguna*, sino en todo aquello que toca a la *moral*, de ningún modo lo puede hacer. En lo que a esto se refiere, tanto el orden social cuanto el orden económico, están sometidos

dos y sujetos a Nuestro supremo juicio, pues Dios Nos confió el depósito de la verdad, y el gravísimo encargo de publicar toda la ley moral, e interpretarla y aun urgirla oportuna e importunamente.

Es cierto que la economía y la moral, cada cual en su esfera peculiar, tienen principios propios, pero es un error afirmar que el orden económico y el orden moral están tan separados y son tan ajenos entre sí, que aquél no depende para nada de éste» (pág. 18).

Ya estaban estas ideas insinuadas y esbozadas en la propia encíclica *Rerum novarum*; pero parece que hubo interés por algunos en velarlas, en sembrar en torno de ellas un cierto confusionismo con el achaque de que eran demasiado radicales y hasta *utópicas*. Ni tampoco se las permitía esponjarse y desenvolverse según lo demandaba el *progreso* de los tiempos y el ritmo de las necesidades humanas. Con toda energía lo deplora Pío XI; no lo dicen escritores ligeros y atrevidos, ávidos de novedades, enemigos de los ricos y aduladores del pueblo trabajador.

«No faltaron, sin embargo, quienes en medio de tanta concordia experimentaron alguna conmoción; de donde provino que algunos, *aun católicos, recibiesen con recelo y algunos hasta con ofensa* la doctrina de León XIII, tan noble y profunda, y para los oídos mundanos totalmente nueva. Los ídolos del liberalismo, atacados por ella sin temor, se venían a tierra, no se hacía caso de prejuicios inveterados, *era un cambio de cosas* que no se esperaba; de suerte que *los aferrados en demasía a lo antiguo se desdénaron de aprender esta nueva filosofía social*, y los de espíritu apocado temieron subir hasta aquellas cumbres. Tampoco faltaron quienes admiraron aquella claridad, pero la juzgaron como *un ensueño de perfección, deseable más que realizable*» (pág. 7).

Y más adelante (pág. 17), añade estas frases, «que en ese documento inmortal no se dibujaba un ideal social *bellísimo, sí, pero quimérico*», como a toda hora repetían los «aferrados en demasía a lo antiguo» a los que intentaban poner en práctica la encíclica y ensayaban lo que se marcaba con el nombre de *peligrosas novedades*.

Aún redondea el Papa este pensamiento con las siguientes severísimas palabras: «Y los que parecen menospreciar la conmemoración de dicha Encíclica pontificia, blasfeman de lo que ignoran, o no entienden nada en lo que de algún modo conocen, o si entienden, rotundamente han de ser acusados de injusticia e ingratitud».

Por eso el Papa, dando de lado a estas defecciones y resistencias que se han observado y se observan en ciertos medios católicos (uno de tantos graves pecados como hay que corregir a diario en el áspero camino de la perfección cristiana), puede salir airoso y gallardamente al paso de la gran objeción contemporánea que lanzan contra la Iglesia las clases pobres y aun muchos intelectuales, más o menos solventes y sinceros, y señalar el punto de arranque de la misma; la de que la Iglesia está al lado de los ricos y en contra de pobres.

«Angustados por Nuestra paternal solicitud, estamos examinando e investigando los motivos que los han llevado tan lejos, y Nos parece oír lo que muchos de ellos responden en son de excusa, *que la Iglesia y los que se dicen adictos a la Iglesia favorecen a los ricos, desprecian a los obreros, no tienen cuidado ninguno de ellos; y que por eso tuvieron que pasarse a las filas de los socialistas y alistarse en ellas para poder mirar por sí.*

Es en verdad, lamentable. Venerables Hermanos, *que haya habido y aun ahora haya quienes, llamándose católicos, apenas se acuerdan de la sublime ley de la justicia y de la caridad, en virtud de la cual nos está mandado no sólo dar a cada uno lo que le pertenece, sino también socorrer a nuestros hermanos necesitados, como a Cristo mismo; esos y esto es más grave, no temen oprimir a los obreros por espíritu de lucro. Hay además quienes abusan de la misma religión y se cubren con su nombre en sus exacciones injustas, para defenderse de las reclamaciones completamente justas de los obreros. No cesaremos nunca de condenar semejante conducta; esos hombres son la causa de que la Iglesia, inmerecidamente, haya podido tener la apariencia y ser acusada de inclinarse de parte de los ricos, sin conmoverse ante las necesidades y estrecheces de quienes se encontraban como desheredados de su parte de bienestar en esta vida»* (pág. 50).

Lo que corresponde al Estado.

No es posible descargar a la Iglesia de esa responsabilidad que quieren echar sobre ella tanto los adversarios como los que pretenden, con celo exagerado, dar al Catolicismo el monopolio de la acción social, sin reconocer al Estado o sea a la *legislación social* y a las partes interesadas, obreros y patronos, la parte de iniciativa que les corresponde en este problema. Ambos Papas están claros en este punto.

«Por lo que atañe al Poder civil, León XIII sobrepasó audazmente los límites impuestos por el liberalismo: el Pontífice enseñó sin vacilaciones que no puede limitarse a ser mero guardián del derecho y el recto orden, sino que debe trabajar con todo empeño para que «conforme a la naturaleza y a la institución del Estado, florezca por medio de las leyes y de las instituciones la prosperidad tanto de la comunidad quanto de los particulares». Ciertamente, no debe faltar a las familias ni a los individuos una justa libertad de acción, pero con tal que quede a salvo el bien común y se evite cualquier injusticia. A los gobernantes toca defender a la comunidad y a todas sus partes; pero al proteger los derechos de los particulares, deben tener principal cuenta de los débiles y de los desamparados. «Porque la clase de los ricos se defiende por sus propios medios y necesita menos de la tutela pública; mas el pueblo miserable, falto de riquezas que le aseguren, está peculiarmente confiado a la defensa del Estado. Por tanto, el Estado debe abrazar con cuidado y providencia peculiares a los asociados, que forman parte de la clase pobre en general» (págs. 11-12).

Los Sindicatos obreros.

Bastaría para acabar con la leyenda de que la Iglesia es enemiga de los obreros y de sus legítimas reclamaciones en frente de sus patronos,

el sólo hecho de que los Papas han reconocido, ensalzado y recomendado el instrumento primario y fundamental que los trabajadores tienen a su alcance para su defensa y sus conquistas, cual es la *asociación obrera profesional*, mirada con tanto recelo por los Gobiernos y aun por *muchos católicos*, como dice Pío XI. Este capítulo referente a los Sindicatos es particularmente notable y de una extrema oportunidad. En él quedan confundidos cuantos errores y desvaríos se cometieron en los pasados años.

«Finalmente, el providentísimo Pontífice enseña que los patronos y los mismos obreros puedan especialmente ayudar a la solución «por medio de instituciones ordenadas a socorrer oportunamente a los necesitados y atraer una clase a la otra». Afirma que entre estas instituciones ocupan el primer lugar las asociaciones ya de solos obreros, ya de obreros y de patronos, y se detiene a ilustrarlas y recomendarlas, explicando con sabiduría admirable su naturaleza, razón de ser, oportunidad, derechos, obligaciones y leyes.

Estas enseñanzas vieron la luz en el momento más oportuno; pues en aquella época los gobernantes de ciertas naciones, entregados completamente al liberalismo, favorecerían poco a las asociaciones de obreros, por no decir que abiertamente las contradecían; reconocían y acogían con favor y privilegio asociaciones semejantes para las demás clases; y sólo se negaba con gravísima injusticia el derecho nativo de asociación, a los que más estaban necesitados de ella para defenderse de los atropellos de los poderosos; y aun en algunos ambientes católicos había quienes miraban con malos ojos los intentos de los obreros de formar tales asociaciones, como si tuvieran cierto resabio socialista o revolucionario. Las normas de León XIII, selladas con toda su autoridad, consiguieron romper esas oposiciones y deshacer esos prejuicios, y merecen por tanto el mayor encomio» (pág. 13).

Bien es cierto que, andando el tiempo, se adoptó en todas partes el Sindicato obrero como medio legítimo de defensa de los trabajadores, empleándose en la noble empresa de organizarlos muchas actividades católicas. Pero, ¿cómo se organizaron tales Sindicatos? De una forma que, si respondía a una concepción apriorística irreproachable, no se acomodaba, por su rigidez simplista, a la realidad cambiante y a la psicología de los obreros, según las circunstancias de lugar y tiempo, a cuyo servicio y utilidad se enderezaban dichas asociaciones, razón por la cual en algunos países, como en el nuestro, los trabajadores no les prestaron la adhesión y simpatía necesarias para alcanzar su finalidad. Los Sindicatos han de ser para los obreros, y no los obreros para los Sindicatos y para otras finalidades extrañas a los mismos por excelentes que ellas sean. Los Sindicatos han de ser *del gusto* de los obreros y han de tener una gran independencia y libertad de movimientos, para que los afiliados se encuentren en ellos como en su propia casa. Otra cosa es fracasar.

Ya León XIII, con una gran sagacidad y espíritu de previsión, había dicho en la «*Rerum novarum*» estas palabras a las que no se quiso pres-

tar la debida atención: «Si los ciudadanos tienen libre facultad de asociarse como en verdad la tienen, menester es que tengan también *derecho para elegir libremente aquel reglamento y aquellas leyes que se juzga les ayudarán mejor a conseguir el fin que se proponen*. Cuál haya de ser en cada una de sus partes esta organización y reglamento de las asociaciones de que hablamos, *creemos que no se puede aún determinar con reglas ciertas y definidas, puesto que depende esta determinación de la índole de cada pueblo, de los ensayos que acaso se han hecho y de la costumbre, de la naturaleza del trabajo y de la cantidad de provechos que deja, de la amplitud del tráfico y de otras circunstancias, así de las cosas como de los tiempos que se han de pesar prudentemente*». Con esto bastaba.

Pero, partiendo del principio indiscutible de que para el obrero, como para el patrono, como para todo ciudadano, en general, lo primero es la *religión*, se llegó a la pétrea creación del Sindicato obrero *confesional* con carácter exclusivo y único, y a hacer de la cuestión de la *confesionalidad* la cuestión total que absorbió todas las demás, hasta que los obreros, asombrados de que no se hiciese lo propio con los *Consejos de administración* de sus patronos, tomaron el acuerdo de dar la espalda a casi todos los *Sindicatos católicos*. Y de aquel llamamiento de León XIII al clero para que se consagrara al estudio de los problemas económicos y sociales a fin de ilustrar y guiar y estimular, desde su sitio, a los trabajadores, para que prosiguiesen en el camino de sus legítimas aspiraciones de mejora, se llegó a la formación del tipo de *consiliario* entrometido y mangoneador que, salvo excepciones, fué la mejor rémora de los Sindicatos.

Fué necesario que, a los cuarenta años, el Romano Pontífice llamase la atención sobre esa marcha equivocada, y abriese la puerta a concepciones tan amplias y variadas como expresan las siguientes palabras, por las que se establece o se reconoce la necesidad de *dividir el trabajo* y hasta las *asociaciones*, unas que se dediquen con especialidad a los problemas *económicos y profesionales* (los Sindicatos), y otras que se consagran a la finalidad *religiosa y moral* (la *Acción Católica*). Veamos esta importantísima innovación; innovación para los que consideraban imposible o ilícito su contenido.

«En algunas regiones una misma asociación tomaba a su cargo realizar todos los fines señalados por el Pontífice; en otras, porque las circunstancias lo aconsejaban o exigían, se recurrió a una especie de *división del trabajo*, y se instituyeron *distintas asociaciones*, exclusivamente encargadas, unas, de la *defensa de los derechos y utilidades legítimas de los asociados en los mercados del trabajo*; otras, de la ayuda mutua en los asuntos económicos; *otras*, finalmente, del *fomento de los deberes religiosos y morales* y demás obligaciones de este orden.

Este segundo método, principalmente se empleó donde los católicos no podían cons-

tituir sindicatos católicos por impedirlo las leyes del Estado, o determinadas prácticas de la vida económica, o esa lamentable discordia de ánimos y voluntades tan profunda en la sociedad moderna, así como la urgente necesidad de resistir con la unión de fuerzas y voluntades a las apretadas falanges de los que maquinan novedades. En esas condiciones los católicos se ven como obligados a inscribirse en los *sindicatos neutros, siempre que se propongan respetar la justicia y la equidad, y dejen a los socios católicos plena libertad para mirar por su conciencia y obedecer a los mandatos de la Iglesia*, pertenece, pues, a los Obispos, si reconocen que esas asociaciones son impuestas por las circunstancias y no presentan peligro para la religión, *aprobar que los obreros católicos se adhieran a ellas*, teniendo, sin embargo, ante los ojos los principios y precauciones que Nuestro Antecesor, de santa memoria Pío X recomendaba; entre estas precauciones, la primera y principal, es que siempre, junto a esos sindicatos, deben existir otras agrupaciones que se dediquen a dar a sus miembros una seria formación religiosa y moral, a fin de que ellos, a su vez, infundan en las organizaciones sindicales el buen espíritu que debe animar toda su actividad. Así, es de esperar que esas agrupaciones ejerzan una influencia benéfica aun fuera del círculo de sus miembros» (pág. 14-15).

Ahora bien; despejado definitivamente el camino al *Sindicato obrero*, puramente *profesional*, que por mucho tiempo ha de ser el instrumento básico de toda seria y ordenada reivindicación obrera, ¿qué posibilidades se les confieren a esos Sindicatos y a los trabajadores que no siendo anticatólicos, que siendo fervorosos creyentes, quieren hacer compatible su fe con su mejoramiento económico, dentro de la doctrina y de las normas pontificias y dentro del engranaje de los factores que intervienen en el problema social?

Esto es lo que vamos a ver ahora, al examinar los conceptos que nos da la encíclica sobre la *propiedad*, sobre el *capital*, sobre el *trabajo* y su necesaria *armonía*.

II

Los términos esenciales de la cuestión social.—La propiedad.— El trabajo.

El problema de la propiedad no ofrece dificultad alguna, ni teórica ni práctica cuando la población humana, en determinado tiempo y lugar, no encuentra obstáculo natural para la *ocupación* y disfrute ilimitados de las principales fuentes de producción y subsistencia; por ejemplo, cuando uno o varios núcleos de población se encuentran en medio de territorios vastísimos, susceptibles de aprovechamiento, enteramente *desocupados*, o cuando hay *posibilidades* de nuevas industrias y oficios por no estar suficientemente cubiertas las necesidades del mercado.

La dificultad, la torturante dificultad, empieza cuando el contingente de la población humana, en incesante aumento, rebasa los límites de las

posibilidades indicadas, y se encuentran individuos, familias y grupos, en diario crecimiento, que tropiezan con todas las posesiones ya *acotadas*. Fué éste el abismo, sin salida, con que se encontró el célebre economista Tomás Roberto Malthus (1766-1834) al poder formar ya síntesis y juicios generales sobre las aportaciones de la naciente ciencia económica. ¿Han de ponerse *límites a la población humana* o han de ponerse límites nuevos, oscilatorios, a las *posesiones*? Lo primero no se puede, lo veda la moral de la manera más absoluta, y en cuanto al segundo término del dilema, se presentan dos soluciones, radicalmente extremas y contradictorias: el *Individualismo* económico-jurídico, que hace *incomunicable* la propiedad histórica, y el *Socialismo* o *Comunismo* que pide la *abolición de toda propiedad privada*, para ponerla en manos del Estado, único poseedor y distribuidor de la riqueza social entre todos los ciudadanos.

El choque dialéctico entre dos teorías tan opuestas y tan respaldadas una y otra por la fuerza ingente de tantos siglos de luchas y revoluciones políticas y sociales para ver de encarnarlas en la realidad de una legislación que proporcione la felicidad general, sin lograrlo nunca cumplidamente, hace sospechar *a priori* la existencia de una posible doctrina que armonice esos extremos en una salvadora fórmula de concordia.

Tal es la que sugiere la ética cristiana, por la que no se quiere entrar, aunque haya de ser estructurada y perfilada por las disciplinas humanas a quienes corresponde su aplicación; tal es la que se encuentra bosquejada en la encíclica de Pío XI, quintaesencia de toda la doctrina de los grandes teólogos y moralistas del Catolicismo, aunque, como hemos advertido anteriormente, haya sido no pocas veces olvidada o desfigurada. A estas lamentables tergiversaciones hace explícita referencia el actual Pontífice, como vamos a verlo, para dejar bien sentado el alto *sentido moral* que encierra el concepto de la propiedad dentro de su material envoltura jurídica y económica, que es la que únicamente consideran los que sostienen doctrinas extremistas y contradictorias. Las siguientes palabras son el eje de todo el problema social.

«Pero viniendo a hablar más en particular, comencemos por el dominio o derecho de propiedad. Ya conocéis, Venerables Hermanos y amados Hijos, con qué firmeza defendió Nuestro Predecesor el *derecho de propiedad contra las arbitrariedades de los socialistas de su tiempo*, demostrando que la supresión del dominio privado había de redundar no en utilidad, sino en daño extremo de la clase obrera. Pero como no faltan quienes con la más injuriosa de las calumnias afirman que el Sumo Pontífice y aun la misma Iglesia *se puso y continúa aún de parte de los ricos en contra de los proletarios*, y como no todos los católicos están de acuerdo sobre el verdadero y auténtico sentir de León XIII, creemos conveniente rebatir las calumnias contra su doctrina, que es la católica en esta materia, y preservarla de falsas interpretaciones. Primeramente, téngase por cosa cierta y averiguada que ni León XIII ni los teólogos que enseñaron,

guiados por el magisterio de la Iglesia, han negado jamás, o puesto en duda *el doble carácter de la propiedad, llamado individual y social según que atienda al interés de los particulares o mire al bien común*; antes bien, todos unánimemente afirmaron siempre que el derecho de propiedad privada fué otorgado por la naturaleza, o sea, por el mismo Creador, a los hombres, ya para que *cada uno pueda atender a las necesidades propias y de su familia*, ya para que, *por medio de esta institución, los bienes que el Creador destinó a todo el género humano*, sirvan en realidad para tal fin; todo lo cual no es posible lograr en modo alguno, sin el *mantenimiento de un cierto y determinado orden*.

Por lo tanto, hay que evitar cuidadosamente el chocar contra *un doble escollo*. Como, *negado o atenuado el carácter social y público del derecho de propiedad*, por necesidad se cae en el llamado «individualismo», o al menos se acerca uno a él; de semejante manera, *rechazado o disminuido el carácter privado e individual de ese derecho*, se precipita uno hacia el «colectivismo», o por lo menos se tocan sus postulados» (páginas 19-20).

Claramente se ven aquí dos cosas, afirmadas resueltamente, la primera es de aceptación y respeto a la propiedad individual o privada, no sólo como *hecho o como institución histórica*, sino como *orden o régimen permanente accesible a todos los hombres*, y la segunda que no han de ser los *límites* de tales propiedades tan *cerrados e infranqueables* en favor de los *poseedores*, que impidan la *participación en ellas*, de una manera *ordenada, a todos los necesitados*. Esto se logra con aquel principio que dejó sentado Sto. Tomás y que reprodujo León XIII y recuerda Pío XI, de que «el derecho de propiedad se distingue de *su uso*».

Ambos Pontífices confieren al Estado amplísimas facultades, no para apoderarse de las propiedades y administrarlas por sí mismo, como quieren los socialistas y comunistas, sino para *controlarlas*, según frase de ahora, y Pío XI se apoya en las mismas transformaciones históricas que ha tenido la propiedad para que no sorprendan las distintas formas de cooperación o participación en ella que puede haber en adelante.

«De ahí que es *obra laudable y digna de todo encomio*, la de aquellos que, sin herir la armonía de los espíritus y conservando la integridad de la doctrina tradicional en la Iglesia, *se esfuerzan por definir la naturaleza íntima de los deberes que gravan sobre la propiedad y concretar los límites que las necesidades de la convivencia social trazan al mismo derecho de propiedad y al uso o ejercicio del dominio*.

Los hombres deben tener cuenta, no sólo de su propia utilidad, sino también del bien común, como se deduce de la índole misma del dominio, que es a la vez individual y social, según hemos dicho. Determinar por menudo *esos deberes* cuando la *necesidad lo pide* y la ley natural no lo ha hecho, *eso atañe a los que gobiernan el Estado*. Por lo tanto, la autoridad pública, guiada siempre por la ley natural y divina e inspirándose en las verdaderas necesidades del bien común, *puede determinar más cuidadosamente lo que es lícito o ilícito a los poseedores en el uso de sus bienes*. Ya León XIII había enseñado muy sabiamente que «Dios dejó a la actividad de los hombres y a las instituciones de los pueblos la *delimitación de la posesión privada*». La

historia demuestra que el dominio no es una cosa del todo *inmutable*, como tampoco lo son otros elementos sociales, y aún Nós lo dijimos en otra ocasión con estas palabras: Qué *distintas* han sido las *formas de la propiedad privada*, desde la primitiva forma de los pueblos salvajes, de la que aún hoy quedan muestras en algunas regiones, hasta la que luego revistió en la época patriarcal, y más tarde en las diversas formas *tiránicas* (usamos esta palabra en su sentido clásico), y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas, y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos» (pág. 21-22).

Estas palabras gravísimas, tan dignas de ser leídas, releídas y meditadas, van dirigidas, a lo que se ve, a los *ricos capitalistas* demasiado apegados a lo que dicen *suyo*, y a todos aquellos que, encerrados en la torre de marfil de un intelectualismo excesivamente idealista para estas cuestiones prácticas, tan vitales, consideran toda acción del Estado y toda *legislación social* como un atentado contra el derecho de propiedad. Esa justificación histórica y aún filosófica de la *propiedad privada* o de *las propiedades privadas*, que hemos visto en la encíclica, en manera alguna justifica *sus actuales límites* (aun prescindiendo de todos los modos *ilícitos* con que pudieron ser adquiridas), para que hayan de ser considerados intangibles. El ordenado *fraccionamiento* de la propiedad agraria, su *concentración social* o su *distribución individual*, la regulación de las *rentas*, el *impuesto progresivo* a los capitales y otras análogas retormas, son materia legible en favor de los trabajadores y desheredados, siempre y cuando la capacidad productora de las empresas lo permitan y no queden los propietarios en condición insostenible, inferior, quizá, a las más altas y legítimas categorías del trabajo. No sería eso resolver el *problema social*, o sea el problema del bienestar de todos los hombres y de todas las clases de la sociedad, sino empeorarlo con el aniquilamiento de una de ellas, como pretenden *socialistas, comunistas y anarquistas*, todos ellos imbuidos en los principios del *materialismo histórico* y de la *lucha de clases* de Carlos Marx. Contra estos errores y en favor de aquellas aspiraciones debe plantearse la verdadera *Acción social y obrera* que han de emprender los católicos con toda decisión si quieren merecer los plácemes de la Iglesia y las bendiciones y gratitud de la clase más numerosa y desgraciada de la sociedad. Veamos cómo la encíclica da pie para esa nueva y más equitativa distribución de la riqueza en favor de los desheredados de la fortuna.

«Por consiguiente, es completamente falso atribuir *sólo al capital* o *sólo al trabajo* lo que ha resultado de la eficaz colaboración de ambos; y es totalmente injusto que el uno o el otro, desconociendo la eficacia de la otra parte, se alce *con todo el fruto*.

Por *largo tiempo* el capital logró aprovecharse *excesivamente*. Todo el rendimiento, todos los productos, *reclamaba para sí el capital*, y al obrero apenas se le dejaba *lo suficiente* para reparar y reconstituir sus fuerzas. Se decía que por una ley económica, completamente incontrastable, toda la acumulación de capital cedía en provecho de

los afortunados, y que por la misma ley *los obreros estaban condenados a pobreza perpetua* o reducidos a *un bienestar escasísimo*. Es cierto que la práctica no siempre ni en todas partes se conformaba con este principio de la escuela liberal, vulgarmente llamada manchesteriana; mas tampoco se puede negar que las instituciones económico-sociales se inclinaban constantemente a ese proceder. Así que, *ninguno debe admirarse de que esas falsas opiniones y falaces postulados fueran atacados duramente*, y no sólo por aquellos que con tales teorías se venían *privados de su derecho natural a mejorar de fortuna*» (págs. 24-25).

¿Qué quiere decir esto sino que el Papa aspira al establecimiento de otras relaciones económicas entre patronos y obreros, más favorables para éstos, distintas de las que ahora existen, aun teniendo en cuenta los progresos realizados?

•Violan, dice Pío XI, esta ley no sólo la clase de los ricos, que libres de cuidados en la abundancia de su fortuna, *piensan que el justo orden de las cosas está en que todo rinda para ellos y nada llegue al obrero*, sino también la clase de los proletarios que vehementemente *enfurecidos por la violación de la justicia* y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, *todo lo quieren para sí, por ser producto de sus manos*; y por esto, y no por otra causa, impugnan y pretenden abolir, dominio, intereses o productos adquiridos mediante el trabajo, sin reparar a qué especie pertenecen o qué oficio desempeñan en la convivencia humana».

•Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponde; y *hágase que la distribución de los bienes creados vuelva a conformarse con las normas del bien común o de la justicia social*; porque cualquiera persona sensata ve cuán grave daño trae consigo la actual distribución de bienes por el enorme contraste entre *unos pocos riquísimos y los innumerables pobres*» (pág. 26).

No se puede llegar a estas fecundísimas y renovadoras conclusiones sobre el concepto de la *propiedad privada*, que han de variar, que deben variar las relaciones actualmente existentes entre la clase poseedora y la clase trabajadora y pobre, si no se varía igualmente el concepto del *trabajo* y del *salario*, únicos puntos de enlace de esta clase con la primera. De hecho, el *trabajo* del obrero está considerado como una *mercancia*, como una actividad mecánica, que se mide y cotiza (*salario*) en el *mercado* conforme a la ciega y arrolladora ley de la oferta y la demanda; es decir, que cuando hay *excesivo número de obreros* que ofrecen sus brazos (que es lo normal y corriente, dándose muy pocas veces el fenómeno contrario), el trabajo se desprecia hasta hacer su remuneración inferior a las necesidades vitales de los trabajadores, quienes se entregan a la explotación de un contrato *voluntario* (!) con los patronos, jurídicamente irreprochable, pero que es moralmente nulo, por estar *coaccionado* por la extrema o grave necesidad personal o familiar de los obreros, difícilmente apreciable en cada caso por el que no la siente.

En una concepción puramente naturalista o materialista del hombre y de la sociedad, este problema de *justicia social*, como el de la *justicia* en sí misma, como concepto abstracto, difícilmente tiene otra solución que la de la fuerza o *la lucha de clases*, tal como la estamos presenciando y tal como, colocados siempre y por orden de densidades, los dos elementos integrantes de la vida económica, se irá perpetuando en tiempo indefinido, según reza este cantar ahora muy en boga en Andalucía:

¡Cuando querrá Dios del cielo
que la Justicia se vuelva
y los pobres coman pan
y los ricos coman yerba!

Para que esto no suceda, que es lo que ha ocurrido en Rusia y amenaza acontecer en todo el Mundo, para que todos coman pan y ninguno yerba, ni hoy ni mañana, es necesario el factor moral, el factor de conciencia, el *concepto cristiano de la vida*, que da al *hombre*, a todos los hombres, un *valor sobrenatural*, y al *trabajo*, sea del orden que sea, un *precio incootizable* en el mercado de los objetos puramente materiales, al cambiarlos entre sí, pero no al relacionarlos directamente con el hombre que los produce. Así evitaremos el *impasse* de las dos fórmulas inconciliables, ya rechazadas anteriormente por el Papa, la de que el propietario tiene derecho al volumen total de sus ganancias y la de que el obrero tiene *derecho al producto íntegro de su trabajo*, frase esta última con que se enardece y encandila a la masa de los trabajadores.

Mucho quisiéramos que éstos y los publicistas sociales de buena fe reflexionasen serena y desapasionadamente sobre estas doctrinas que emanan de la Iglesia, no de estos o aquellos escritores particulares por respetables que sean.

Escuchemos al Papa Pío XI:

«Aunque el trabajo, como decía muy bien Nuestro Predecesor en su Encíclica *no es vil mercancía*, sino que hay que reconocer en él *la dignidad humana del obrero y no ha de ser comprado ni vendido como cualquier mercancía*, sin embargo, en nuestros días, según están las cosas, sobre el mercado del trabajo *la oferta y la demanda* separan a los hombres en *dos clases*, como en dos ejércitos, y la disputa de ambas transforma tal mercado como en un campo de batalla, donde uno en frente de otro, *luchan cruelmente*» (págs. 34-35).

No en vano han pasado cuarenta años. El actual Pontífice precisa y *tecnifica*, si así puede decirse, mucho más los conceptos y las palabras que León XIII en determinados puntos. En tiempos de este último todavía se escrupulizaba sobre la aceptación de la frase *justicia social*, por suponer que el objeto o materia de esta virtud humana estaba suficientemente encerrado y clasificado en la clásica trilogía de *justicia conmuta-*

tiva, justicia distributiva y justicia legal, siendo así que el *aspecto social* ha de ser común a estas tres clases de justicia, dado que todos sus actos se realizan dentro del hecho general, cargado de derechos y deberes recíprocos, de vivir todos en sociedad.

Y Pío XI nos habla insistentemente, como de concepto olvidado o no desentrañado suficientemente, de *justicia social*, que rebasa las clasificaciones antes indicadas, y matiza con este adjetivo *la propiedad, el trabajo y el salario*.

Oigámosle:

• Ahora bien, en el *dominio*, así como en *el trabajo*, principalmente cuando se trata del trabajo *contratado*, claro es que debe considerarse además del aspecto personal o individual, el *aspecto social*; porque la actividad humana no puede producir sus frutos, si no queda en pie un cuerpo verdaderamente social y organizado, si el orden jurídico y el social no *garantizan el trabajo*, si las diferentes profesiones, dependientes unas de otras, no se conciertan entre sí y se completan mutuamente, y lo que es más importante, si no se asocian y unen, para un mismo fin, *la dirección, el capital y el trabajo*. El trabajo, por tanto, no se estimará en lo justo ni se remunerará equitativamente si no se atiende a su *carácter individual y social*.

De este doble aspecto, intrínseco por naturaleza al trabajo humano, brotan *consecuencias gravísimas*, por las cuales deben regirse y determinarse los salarios.

En primer lugar, hay que dar al obrero una remuneración que *sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia*» (págs. 29-30).

Entre esas consecuencias *gravísimas*, indudablemente gravísimas por *incumplidas*, está la reclamación en favor de los *niños* y de las *mujeres*, sobre todo de las *madres*, a quienes el Papa quiere ver *libertadas del trabajo* en la forma en que lo hacen hoy, alejadas habitualmente del hogar, siempre y cuando éste tenga satisfactoriamente cubiertas sus múltiples necesidades por el salario más alto que deben percibir los hombres. Tanto más cuanto que esa invasión femenina en tantos oficios y empleos (muy legítima, después de todo, antes que perecer de hambre o entregarse al vicio) contribuye al paro forzoso del hombre y a la cotización en baja de los jornales. Es un círculo vicioso que hay que romper a todo trance por donde señala la razón natural y la palabra augusta del Pontífice.

«Justo es, por cierto, que el resto de la familia concorra según sus fuerzas al sostenimiento común de todos, como pasa entre las familias sobre todo de labradores, y aun también entre los artesanos y comerciantes en pequeño; *pero es un crimen abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer*. En casa principalmente o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es *gravísimo abuso*, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercitar un *art e lucrativo*, dejando abandonados en casa sus *peculiares cuidados y quehaceres*, y

sobre todo la educación de los niños pequeños. Ha de ponerse, pues, todo esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se les asegure ese salario. No será aquí inoportuno dar la merecida alabanza a cuantos con sapientísimo y utilísimo consejo han experimentado e intentado diversos medios para acomodar la remuneración del trabajo a las cargas de la familia, de manera que al aumento de las cargas corresponda el aumento del salario; y aun, si fuere menester, para atender a las necesidades extraordinarias» (págs. 30-31).

Sale al paso la objeción de siempre: *las empresas se arruinan si han de soportar semejantes cargas; los patronos buscarán hombres célibes y rechazarán a los que tienen muchos hijos. ¿Cómo supeditar la marcha de la industria a la eventualidad de las familias más o menos numerosas?*

No se le oculta al Papa lo grave de esta dificultad; pero indica los múltiples medios y caminos para resolverla; todo, menos dejar a los obreros sin el salario suficiente y en trance de caer en el *pauperismo*; todo, incluso el cierre de las empresas, por ruinosas de suyo, por innecesarias o mal planteadas.

«Para determinar la cuantía del salario deben tenerse asimismo presentes las condiciones de la empresa y del empresario; sería injusto pedir salarios desmedidos, que la empresa, sin grave ruina propia y consiguientemente de los obreros, no pudiera soportar. Pero no debe reputarse causa legítima para disminuir a los obreros el salario, la ganancia menor debida a negligencia, pereza o descuido en atender al progreso técnico y económico. Mas si las empresas mismas no tienen entradas suficientes para poder pagar a los obreros un salario equitativo, porque o se ven oprimidas por cargas injustas o se ven obligadas a vender sus productos a precios menores de lo justo; quienes de tal suerte las oprimen, reos son de grave delito; ya que privan de su justa remuneración a los obreros, que se ven obligados por la necesidad a aceptar un salario inferior al justo.

Todos, obreros y directores, se esfuercen con unión de fuerzas y voluntades, en superar los obstáculos y las dificultades, y la autoridad pública no debe negarles su prudente intervención en obra tan salvadora. Mas si el caso hubiere llegado al extremo, entonces habrá que *deliberar si puede continuar la empresa o si hay que atender a los obreros en alguna otra forma*. En este punto, verdaderamente gravísimo, conviene que exista una unión amigable y concordia cristiana entre obreros y directores, y que sea verdaderamente eficaz» (págs. 31-32).

Abre aquí el Papa un horizonte amplísimo, aún muy debilmente explorado, cual es el de la *Asociación* de todos los elementos sociales y profesionales que intervienen en la vida económica, hoy todavía retraídos algunos de ellos, por incomprensión o excesivo individualismo, y otros entregados a una verdadera fiebre *asociacionista* que, por lo atro-

pellada y violenta y por sus afinidades con los *partidos políticos*, pierde casi toda su virtualidad constructiva.

Claramente reclama la encíclica esta asociación cordial, de conciencia, cristiana, de los *empresarios, técnicos y obreros*, ya, primeramente, por especialidades profesionales, según queda indicado más atrás, al hablar de los *Sindicatos*, ya, luego, en categorías superiores, para concertar y asegurar los intereses de unos y de otros en el ámbito de la economía nacional y aun internacional.

Lo que no pueden hacer solos, aislados, los obreros, para defender su *trabajo*, y lo que tampoco pueden hacer solos los patronos para defender y asegurar sus *empresas*, ante crisis diversas y por ruinosas competencias, y para levantar las cargas y deberes que, por imperativo de *rigurosa justicia* les va asignando el Papa de consuno con la recta razón, pueden hacerlo las respectivas asociaciones locales y nacionales de obreros, por un lado, y de patronos, por el suyo.

Vistas las excelencias indiscutibles de las Asociaciones profesionales o *Sindicatos*, reconocidas explícitamente por la Iglesia, y vistos, igualmente, los *abusos* en que caen y que quedan ya apuntados, así como la impotencia manifiesta del Estado para resolver, *por sí solo*, la infinidad de problemas que surgen a diario entre esas dos clases sociales tan desorganizadas o mal organizadas, no vacilaríamos en proclamar que se hiciese por ley *obligatoria la asociación profesional*, bajo la expresa condición de que tales asociaciones o Sindicatos no habrían de tener otra finalidad que la *estrictamente económica* y habrían de estar enteramente desligados de todo partido o matiz político.

Sería la única manera de dar eficacia al carácter *social* que la Iglesia quiere que tengan, como acabamos de ver, *la propiedad, el trabajo y el salario*, estableciendo lazos de *solidaridad y responsabilidad mutuas* entre los que hoy luchan encarnizadamente entre sí, no sólo patronos contra obreros y obreros contra patronos, sino patronos contra patronos y obreros contra obreros.

La asociación general y *obligatoria* de todos los patronos, por sus respectivas industrias, impediría o aminoraría las *competencias* industriales y comerciales, causa principal de las crisis de las empresas, y del afán de acumulación excesiva de *reservas* en previsión de estas contingencias; daría a las industrias una mayor *seguridad* al proporcionar mejor el conjunto de la producción con las necesidades generales y permanentes de la nación y aún del comercio exterior, con lo que, si cada empresario se privaba de la tentadora eventualidad de *hacerse millonario* en poco tiempo a costa de sus competidores vencidos, y de sus obreros explotados, tendría en cambio un beneficio más limitado, pero más saneado y firme, y dispondría de una base más sólida para echar sus cálculos, mejorar los salarios de los obreros y para contribuir con sus cuotas colecti-

vas a esos *fondos sociales* con que el *patronaje nacional* debe cubrir los *salarios familiares* que a cada patrono en particular reconocemos que no le sería fácil atender. De otro lado, es evidente que los *salarios altos* determinan un mayor *consumo* de la clase trabajadora, el cual, a su vez, acrecienta la *producción*; fenómeno contrario al que se verifica ahora, en que la restricción de los salarios, en régimen *individualista y antisocial*, provoca una creciente disminución de la producción y del comercio. Este círculo vicioso en que se abroquelan los patronos ha de romperse por éstos con un rasgo de atrevida generosidad, que es *justicia social*, según lo que expresamente dice el Papa:

•Por lo cual, con todo empeño y todo esfuerzo se ha de procurar que, *al menos para el futuro*, las riquezas adquiridas *se acumulen con medida equitativa* en manos de los ricos, y se distribuyan con *bastante profusión* entre los obreros. Porque, *si con vigor y sin dilaciones no se emprende para llevarlo a la práctica*, es inútil pensar que puedan defenderse eficazmente el orden público, la paz y la tranquilidad de la sociedad humana contra los promovedores de la revolución» (pág. 28).

La asociación general e igualmente obligatoria de los obreros, en plan puramente económico y profesional, traería como primera consecuencia inmediata el ingreso en la vida societaria de la mejor y más capacitada parte del proletariado, los obreros *calificados* que, por estar muy bien retribuidos, en general, no sienten la aguda necesidad de asociarse, de distanciarse, acaso, de sus patronos, y una vez asociados, servirían de contrapeso y freno a la multitud desquiciada y aborascada del *peonaje*, víctima de los políticos logreros y de los *agitadores de profesión*. Incluso la desaparición fulminante de éstos sería un hecho afortunado, si con esta nueva *ley de sindicación obligatoria*, que implicase la inclusión forzosa en el *censo obrero profesional de cada localidad*, la organización de las *Bolsas del Trabajo*, y por lo tanto, la *incorporación obligada* de todo adulto a una profesión e industria o servicio determinados, medidas todas que propugnamos durante nuestros años de colaboración en el Ministerio del Trabajo, como antecedente y complemento de la *Organización Corporativa Nacional*, para que fuese una institución perfecta, al servicio de todo el proletariado español, y no *monopolio* desarticulado de un solo sector. ¿Que esto implica una cierta *militarización* de los trabajadores, cuando el ejército se va *aciudadanando*, hasta el punto de esfumarse y casi desaparecer? Tanto mejor, porque descuajado ese fondo cenagoso y turbio, formado por ese ejército oscilante de los *parados*, de donde se nutren las multitudes *maleantes* de ambos sexos, que envenenan y revuelven a la sociedad en la forma aguda que contemplamos, haría verdaderamente innecesaria la *fuerza armada*, tan costosa para la nación. Y no hay, a nuestro juicio, otro sistema para acabar o ponerse en camino de acabar con el horrendo problema del *paro forzoso*.

El *sentido social* de la *propiedad* y del *trabajo*, aquí tan reiteradamente reconocido y propugnado, y la sincera renuncia al *sistema individualista*, con singular energía reprobado, llevan lógicamente a esta conclusión: *que la población obrera, apta para el trabajo, debe ser toda ella distribuida técnica y obligatoriamente entre todas las industrias nacionales* (esbozo imperfectísimo fueron los repartos por familias de pudientes en Andalucía), *aun cuando para ello fuese necesario disminuir la jornada legal de ocho horas a siete, a seis, etc., o establecer el trabajo permanente de casi todas las explotaciones que lo permitan.*

Porque es incontestable esta ley económica: *a mayor capacidad de adquisición, mayor consumo, y a mayor consumo, mayor producción de mercado asegurado*, y a mayor producción, más trabajo y posibilidad de salarios altos.

Y no se daría el fenómeno contrario, negativo y criminoso, de restringir la producción (abandono de los campos, cese de siembra, cierre de fábricas), por abarrotamiento de existencias y falta de consumo, cuando el hambre y la miseria están diezmando las poblaciones. ¿Se concibe mayor absurdo?

Y nos atreveríamos a formular otro principio, de acuerdo con varios postulados de la soberana encíclica que estamos comentando: *que el trabajo, lejos de estar en función con el salario, como una mercancía cualquiera, debe estar en relación únicamente, salvas la dignidad y capacidad de los trabajadores, con la técnica y las necesidades reales de la producción nacional y su posible expansión exterior; y el salario en función con las necesidades vitales de los obreros y empleados y la capacidad real de las empresas particular o colectivamente consideradas.*

No es esto negar la justicia o la legitimidad del *salariado*, o predicar su radical *abolición*, idea que tanto y tan injustamente escandalizó hace años, cuando la defendió como posible el maestro de todos venerado, don Severino Aznar, sino abogar por nuevas formas y modalidades en la retribución del trabajo para que ésta sea más justa, más segura y más satisfactoria. Tal sería el *contrato de sociedad* entre patronos y obreros, que lleva como de la mano a la *participación en los beneficios*, magnífico, y acaso, definitivo ideal, para la solución del problema total que nos ocupa y preocupa, sin caer en el Socialismo y Comunismo, y menos aún, en el Anarquismo o comunismo libertario, antes bien recogiendo y dando su adecuada expresión a lo que es el genuino, aunque vago, pensamiento o *deseo* inicial de aquellos sistemas, y al que forzosamente han de *regresar*, como parece que está ya sucediendo en Rusia.

¿Que esto parece muy radical y avanzado? Oigamos al Papa:

«En primer lugar, los que condenan el contrato de trabajo como *injusto por naturaleza*, y tratan de sustituirlo por el *contrato de sociedad*, hablan un lenguaje insos-

tenible e injurian gravemente a Nuestro Predecesor, cuya Encíclica no sólo admite el salario, sino aun se extiende largamente explicando las normas de justicia que han de regirlo.

Pero juzgamos que, *atendidas las condiciones modernas de la asociación humana, sería más oportuno que el contrato de trabajo algún tanto se suavizara en cuanto fuese posible por medio del contrato de sociedad*, como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas con provecho no escaso de los mismos obreros y aun patronos. De esta suerte *los obreros y empleados participan en cierta manera, ya en el dominio, ya en la dirección del trabajo, ya en las ganancias obtenidas*» (pág. 29).

En estas últimas palabras está contenido el que pudiéramos llamar *maximalismo social* que nos permite y al que nos empuja el Catolicismo, de consuno con el horizonte que nos descubre en los actuales momentos la razón práctica no perturbada por el ensueño: *contrato de sociedad* entre obreros y patronos (como el que existe entre accionistas de una misma empresa), *copropiedad* (todos propietarios), *participación en la dirección de las industrias* (control sindical) y, por último, la *participación en los beneficios*.

Ahora bien: toda esta serie escalonada de reformas sociales y mejoras obreras no se pueden realizar, sin fracaso seguro, con una masa proletaria informe, desarticulada y, lo que peor es, envenenada y frenética, sin conciencia clara de sí misma y de las enormes *responsabilidades*, morales y económicas, que habría de contraer desde el instante en que fuese incorporada a la intimidad de las empresas. Cuando en el seno de la *Comisión Interina de Corporaciones* se trataba de fijar e imponer sanciones a los patronos que no cumpliesen los acuerdos de los *Comités Paritarios*, el que esto escribe, discutiendo con el actual Ministro del Trabajo, recababa igual medida de justicia para los obreros, por los daños que éstos podían irrogar a las industrias particulares y a la economía nacional con sus respectivas infracciones. A la razón potísima de mi contrincante de que los obreros carecían de medios económicos para cumplir tales sanciones, he contestado siempre: *para eso están los Sindicatos*, y he ahí una manera eficaz de dignificarlos y de hacer clara, transparente y austera su administración.

La asociación, pues, de todos los obreros, general y obligatoria, sin partidismos banderizos y sectarios, es la que ha de obrar todos estos milagros: conciencia de clase, conciencia de responsabilidad, solvencia económica, cultura profesional y administrativa, elevación moral y sosiego de ánimos.

Para este fundado optimismo, en medio de las borrascas que nos circundan, me fijo en algunos datos: *nuestras industrias* (prescindo de la agricultura) *están actualmente servidas por unos dos millones de obreros*. De estos *dos millones* de trabajadores, sólo están asociados en distintos sectores unos 700.000, es decir, poco más de la *tercera parte*, que-

dando, pues, sin asociar, *más de un millón*, entre los cuales están, sin duda, los mejores y los más capacitados.

¿Qué no se puede hacer con esa ingente muchedumbre de proletarios, si toda la sociedad española, de la que son su nervio, por sus elementos de valía en todos los órdenes, los cerca de atenciones, de cuidados, de benevolencia, de cultura estimuladora y desinteresada, para que salgan de su apocado o egoísta aislamiento y se apresten a ser una fuerza orgánica, un factor *social*, un elemento colaborador en el sentido más comprensivo de la vida industrial y económica a que se les llama, no para ser una simple *pieza mecánica* o un *caballo de fuerza* en la fábrica o factoría, sino para asumir la *responsabilidad* y las *ventajas* de la *copropiedad*, de la *participación* en la *dirección* y en los *beneficios* de las mismas industrias?

Quiere decirse que el *elemento patronal*, si no quiere verse totalmente destronado (como el antiguo elemento feudal y monárquico) de sus respectivas posiciones, ha de curarse radicalmente de la vieja y funesta enfermedad, tantas veces diagnosticada y pronosticada, del *absentismo*, esto es, de la *ausencia personal* de sus explotaciones y de su *trabajo* y *dirección* inmediatos, no sólo en la agricultura (¡oh campos andaluces!), sino de las fábricas y talleres y explotaciones de todo orden. Y que, no tanto ha de cuidarse directamente de la selecta adquisición, renovación y mejoramiento progresivo del *utillaje* de sus maquinarias y de la *racionalización* de sus métodos de trabajo, sino y principalmente, de la selección y preparación y conservación de *sus trabajadores*. No, ciertamente, al modo rudimentario o imperfectísimo de los antiguos *patronatos* y *sindicatos mixtos*, en que el obrero no se siente *libre*, consciente y dueño y responsable de sus actos, sino al modo como indica Pío XI que deben o pueden ser los Sindicatos de obreros.

Es su derecho y su deber. Y lo es también de todos los elementos influyentes de la sociedad. Es la labor más necesaria, más urgente y más delicada de los momentos que atravesamos y vivimos con tanta zozobra.

III

El Capitalismo.—El Socialismo.—La fórmula de concordia.

A la luz de las enseñanzas que anteceden es como puede apreciarse mejor la parte que pudiéramos llamar *crítica* de la encíclica «Quadragesimo anno».

Se refiere ésta, principalmente, a los dos sistemas opuestos y contrarios en que se debaten las sociedades modernas en el orden económico, con repercusiones en la totalidad de la vida social y en sus últimas modalidades: el *Capitalismo individualista* y el *Socialismo o Comunismo*.

No han pasado inadvertidos a Pío XI los «grandes cambios que han sufrido desde los tiempos de León XIII tanto la organización económica como el Socialismo» (pág. 41). Sirva esto para aquellos pensadores y escritores que, aferrados a unas cuantas fórmulas o normas aprendidas en un manual de Sociología y aún en textos de documentos siempre respetables, van por el mundo repitiendo las mismas recetas sin recoger o indagar nada de nuevo a compás del ritmo de la vida en perpetua evolución. Y vale esto también para aquellos pobres socialistas, no ya del montón, sino de los más encopetados, que nos están hoy atronando los oídos con la fraseología pseudoprofética de Marx y Bebel sobre el derrumbamiento catastrófico del Capitalismo. El Capitalismo ha fracasado, el Capitalismo ha muerto y solamente vive el Socialismo, nos dicen. El que ha muerto doctrinalmente, y aun políticamente, es el Socialismo cerrado y dogmático de Carlos Marx, siquiera sus viejas o renovadas organizaciones hayan de seguir actuando en mucho tiempo, por la fuerza de la inercia, y sigan ganando algunas batallas como el Cid, después de muerto, erguido su cadáver sobre el brioso corcel. El que, por desgracia, vive y, acaso, más fuerte que nunca, es el *Capitalismo financiero*, en su forma más refinada y sutil, alzándose soberbio sobre el mismo poder de los Gobiernos y de los Estados, produciendo en éstos las crisis más angustiosas, ante el menor movimiento oscilatorio que le lleva por todo el Mundo en viaje de gran Señor.

Sólo la *cooperación del elemento moral* que venció y transformó el *mundo pagano*, puede reducirlo y enfrenarlo ahora en servicio del bien común y de la justicia social.

«León XIII puso todo empeño en *ajustar esa organización económica a las normas de la justicia*: de donde se deduce que *no puede condenarse por sí misma*. Y en realidad *no es por su naturaleza viciosa*; pero viola el recto orden de la justicia, *cuando el capital esclaviza a los obreros o a la clase proletaria* con tal fin y tal forma, que los negocios y por tanto todo el capital *sirvan a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros*, la índole social de la economía, y la misma *justicia social* y bien común.

Pero el régimen económico capitalista se ha extendido muchísimo por todas partes, después de publicada la Encíclica de León XIII, a medida que se extendía por todo el mundo el industrialismo. Tanto, que aún la economía y la condición social de los que se hallan fuera de su esfera de acción, está invadida y penetrada de él, y sienten y en alguna manera participan de sus ventajas o inconvenientes y defectos» (págs. 41-42).

«Primeramente, salta a la vista que en nuestros tiempos no se acumulan solamente riquezas, sino *se crean enormes poderes y una prepotencia económica despótica en manos de muy pocos*. Muchas veces no son éstos ni dueños siquiera, sino sólo depositarios y administradores, que rigen el capital *a su voluntad y arbitrio*.

Estos potentados son extraordinariamente poderosos, cuando dueños absolutos del dinero *gobiernan el crédito y lo distribuyen a su gusto*; diríase que *administran la sangre de la cual vive toda la economía*, y que de tal modo tienen en su mano, por

decirlo así, el alma de la vida económica, que *nadie podría respirar contra su voluntad*.

Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi originaria de la *economía modernísima*, es el fruto que naturalmente produjo *la libertad infinita de los competidores*, que sólo dejó supervivientes a los *más poderosos*, que es a menudo lo mismo que decir, *los que luchan más violentamente, los que menos cuidan de su conciencia* (pág. 42).

¿Es ésta la Iglesia Católica, *aliada del Capital* y de la plutocracia abusadora, como blasfeman los socialistas, comunistas y anarquistas? ¿Es posible que sea duradera esta situación falsa, sostenida sobre esta inconcebible y enorme falsedad?

Aún hay más:

«Las últimas consecuencias del *espíritu individualista* en el campo económico, vosotros mismos, Venerables Hermanos y amados Hijos, estáis viendo y deplorando: la libre concurrencia se ha destrozado a sí misma; la prepotencia económica se ha suplantado al mercado libre; al deseo de lucro ha sucedido la ambición desenfrenada de poder; *toda la economía se ha hecho extremadamente dura, cruel, implacable*» (pág. 43).

Como remedio directo a este fundamental desorden, el Romano Pontífice, reitera pensamientos fundamentales anteriores: «la mutua colaboración» entre el capital y el trabajo, «el doble carácter, individual y social, del capital o de la propiedad y del trabajo» (pág. 44).

¿Qué concepto nos dará ahora el Papa del sistema diametralmente contrario al que tan dura y resueltamente acaba de criticar? ¿Por ventura no habrá en el Socialismo, por este motivo, un gran caudal de verdades *coincidentes* con las doctrinas que propugnamos los católicos?

¡Ah!, el Papa nos da aquí una altísima lección que, quizá, no se ha tenido en cuenta antes de ahora, desde que en las sociedades modernas se han formulado las doctrinas y aspiraciones de orden social y político en determinados sistemas de contenido complejísimo y *variable*, encerrados forzosamente en vocablos demasiado amplios y genéricos, como el *Liberalismo*, *Socialismo*, etc. Bien que en determinados documentos doctrinales haya que sujetar y estabilizar fórmulas y doctrinas, tanto para la censura adecuada, como para la enseñanza orientadora; pero en el tráfico ordinario de la vida y ante el continuo oscilar y diluirse de las ideas entre las multitudes de tan diversas zonas de cultura y de capacidad de interpretación, la experiencia dice cuán peligroso y contraproducente es cerrar contra cualquiera de esos sistemas, sin discretas distinciones; porque en la mente del pueblo casi siempre tales vocablos representan *la parte de verdad* y de buen sentido que contienen, y nunca la parte de error, grande o pequeña, con que doctrinalmente se les califica. De don-

de resulta que, al ver el pueblo condenados en absoluto tales sistemas sociales o políticos, sobre todo cuando esto se hace por el clero y desde un punto de vista religioso, cree condenadas sus más legítimas o lícitas aspiraciones, y entre renunciar a éstas o a su religión, suele optar por esto último.

Para la generalidad del pueblo (tenemos de ello completísima experiencia) el *Socialismo*, *Comunismo* y *Anarquismo* no significan otra cosa que *tener trabajo y pan asegurados y en abundancia*.

El Papa Pío XI, sin borrar una tilde de las censuras que han recaído sobre el Socialismo doctrinal, reconoce sus cambios, sus evoluciones, sus regresiones y hasta su visible acercamiento a un punto de coincidencia.

«No menos profunda que la del capitalismo es la transformación que desde León XIII ha sufrido el socialismo, con quien principalmente tuvo que luchar Nuestro Antecesor. Entonces podía considerarse todavía sensiblemente único, con doctrina definida y bien trabada; pero luego se ha dividido principalmente en dos partes, las más veces contrarias entre sí y llenas de odio mutuo, *sin que ninguna de las dos reniegue del fundamento propio del socialismo y contrario a la fe cristiana*.

Una parte del socialismo sufrió un cambio semejante al que indicábamos antes respecto a la economía capitalista, y dió en *el comunismo*. Enseña y pretende, no oculta y disimuladamente, sino clara, abiertamente, y por todos los medios, aun los más violentos, dos cosas: *la lucha de clases* encarnizada, y *la desaparición completa de la propiedad privada*. Para conseguirlo, nada hay a lo que no se atreva, ni nada que respete y, una vez conseguido su intento, tan atroz e inhumano se manifiesta, que parece cosa increíble y monstruosa. Nos lo dicen el estrago y la ruina fatal en que han sumido vastísimas regiones de la Europa Oriental y Asia; y que *es enemigo abierto de la Santa Iglesia y del mismo Dios*, demasiado, por desgracia, demasiado nos lo han probado los hechos y es de todos bien conocido. Por eso juzgamos superfluo prevenir a los buenos y fieles hijos de la Iglesia contra el carácter impío e injusto del comunismo, pero no podemos menos de contemplar con profundo dolor la incuria de los que parecen despreciar estos inminentes peligros, y con cierta pasiva desidia permiten que se propaguen por todas partes doctrinas que destrozarán por la violencia y por la muerte toda la sociedad. Mayor condenación merece aún la negligencia de quienes descuidan la supresión o reforma del estado de cosas, que lleva a los pueblos a la exasperación y prepara el camino a la revolución y ruina de la sociedad» (págs. 44-45).

Pero el Socialismo, rígidamente doctrinal, como el que *oficialmente* está vigente en Rusia y el que se *exporta* al extranjero, parece que vuelve sobre sus pasos, asustado de su propia obra y de sus evidentes fracasos, como muy bien advierte el Papa.

«La parte que se ha quedado con el nombre de socialismo es ciertamente *más moderada*, ya que no sólo confiesa que debe abstenerse de *toda violencia*, sino que aun sin rechazar la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada, *las suaviza y modera de alguna manera*. Diríase que aterrado por los principios y consecuencias que se siguen del comunismo, el socialismo se inclina y en cierto modo *avanza hacia*

las verdades que la tradición cristiana ha enseñado siempre solemnemente: pues no se puede negar que sus peticiones *se acercan mucho* a veces a las de quienes desean reformar la sociedad conforme a los principios cristianos».

«La lucha de clases, *sin enemistades y odios mutuos*, poco a poco se transforma en una como *discusión honesta*, fundada en el amor a la justicia; ciertamente, no es aquella bienaventurada paz social que todos deseamos, pero puede y debe ser *el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de las clases*. La misma guerra al dominio privado, restringida más y más, se atempera de suerte que en definitiva no es la posesión misma de los medios de producción lo que se ataca, sino *el predominio social que contra todo derecho ha tomado y usurpado la propiedad*. Y de hecho, *un poder semejante no pertenece a los que poseen sino a la potestad pública*. De este modo se puede llegar insensiblemente hasta el punto de que *estos postulados del socialismo moderado no difieran de los anhelos y peticiones de los que desean reformar la sociedad humana fundándose en los principios cristianos*. Porque con razón se habla de que cierta categoría de bienes ha de reservarse al Estado, pues llevan consigo un poder económico tal, que no es posible permitir a los particulares sin daño del Estado.

Estos deseos y postulados justos ya *nada contienen contrario a la verdad cristiana y mucho menos son propios del socialismo*. Por tanto, quienes solamente pretenden eso, *no tienen por qué agregarse al socialismo*» (págs. 45-46).

Con gran tino y acierto despeja el Papa esa situación espiritual, inquietante y embarazosa, tantísimas veces trágica en la pasada centuria y aun ahora, de los que resueltamente inclinados a la altísima misión de la «redención del proletariado» (frase consagrada por el propio Pontífice, pág. 27) o a redimirse a sí mismos y a los suyos, sienten el ímpetu tentador de alistarse en las falanges intelectuales o societarias del Socialismo, fijos en estos fragmentos de verdad o de errores atenuados que contiene este sistema, aun a sabiendas de que encierra otra porción de errores de principio y de táctica de todo en todo incompatibles con su religión cristiana. Pudiera disculparse esa punzante y dolorosa deserción a medias en los trabajadores que luchan diariamente por *la conquista del pan y del trabajo*, cuando fuera de las potentes y arrolladoras y muchas veces *tiránicas* organizaciones socialistas, no encuentran a mano otras asociaciones obreras equivalentes que les proporcionen eficazmente lo que necesitan y se hallen limpias de toda mácula. Tristísimo y sangrante caso en el que se encuentran muchos miles de trabajadores y empleados españoles, militantes en las filas socialistas, comunistas y anarquistas, contra los gritos de su conciencia, que poco a poco se van extinguiendo, como en el que agoniza, por falta de remedios de urgencia. Culpable de este criminal abandono de tantos años, cuyas consecuencias sociales, políticas, morales y religiosas, estamos palpando, es *toda la sociedad española*, patronos, técnicos, intelectuales, sacerdotes y el mismo Estado. Ideas oscuras, doctrinarismos cerrados o interesados, celo indiscreto, proselitismos infantiles y de campanario, egoísmos de clase, pereza men-

tal, santa comodidad, vanidades banderizas y de relumbrón, cobardía ante las durezas de la realidad y del ambiente y *poquísima caridad hacia el pobre...* todo esto y algo más ha impedido *la organización seria y potente del proletariado español*, y todo eso aparece ahora triturado y amargamente lamentado por Su Santidad en la presente encíclica. ¿Habrá enmienda?

¡Con qué dolor tan compasivo se expresa el Papa, sobre este punto, en las siguientes palabras!:

«Por tanto, Venerables Hermanos, podéis comprender con cuánto dolor vemos que sobre todo en algunas regiones no pocos hijos Nuestros, *de quienes no podemos persuadirnos que hayan abandonado la verdadera fe y perdido su buena voluntad, dejan el campo de la Iglesia y vuelan a engrosar las filas del socialismo*: unos, que abiertamente se glorian del nombre de socialistas y profesan la fe socialista; otros, que por *indiferencia*, o tal vez *con repugnancia*, dan su nombre a asociaciones cuya ideología o hechos se muestran socialistas.

Angustiados por Nuestra paternal solicitud, estamos examinando e investigando los motivos que los han llevado tan lejos, y Nos parece oír lo que muchos de ellos responden en son de excusa: que *la Iglesia y los que se dicen adictos a la Iglesia favorecen a los ricos, desprecian a los obreros, no tienen cuidado ninguno de ellos*; y que por eso tuvieron que pasarse a las filas de los socialistas y alistarse en ellas *para poder mirar por sí*. (págs. 49-50).

A todos estos infelices, más dignos de compasión que de ira, les llama el Papa con singular ternura, que debiera ser programa para todos los católicos.

«Aunque afligidos por la injuria y oprimidos por el dolor paterno, *lejos estamos de rechazar a los hijos miserablemente engañados*, y tan apartados de la verdad y de la salvación; antes al contrario, con la mayor solicitud que podemos, los invitamos a que vuelvan al seno maternal de la Iglesia. ¡Ojalá quieran dar oídos a Nuestra voz! ¡Ojalá vuelvan a la casa paterna de donde salieron, y perseveren en ella, en el lugar que les pertenece, a saber, entre las filas de los que siguiendo con cuidado los avisos promulgados por León y renovados solemnemente por Nós, procuran restaurar la sociedad según el espíritu de la Iglesia, afianzando *la justicia social y la caridad social*». (página 51).

Esto, entiéndase bien, para aquellas multitudes obreras y particulares trabajadores, que, envueltos en el torbellino de los movimientos sociales se han visto como arrastrados hacia las tiendas de las organizaciones socialistas y extremistas por no haber encontrado aquel buen acomodo en que refugiarse que hoy, despejado el horizonte, se nos presenta a todos como de posible y pronta realización. No para el Socialismo en sí mismo considerado, ni para la zona más o menos intelectual en que se encuentran sus directores y definidores, porque, aun cuando éstos, por imposiciones de la realidad, hayan suavizado o mitigado su antigua *dogmá-*

tica respecto a los principios de *la propiedad* y de *la lucha de clases*, al asumir, en todo o en parte, las agridulces *responsabilidades* del Gobierno (Inglaterra, Alemania y ahora España), todavía sostienen, siquiera sea por inercia mental, las antiguas fórmulas y los inadmisibles principios filosófico-materialistas sobre el concepto de la vida, de la sociedad y de la religión, y acentúan, sobre todo entre nosotros, un chabacano y furioso anticlericalismo, que les hace a ellos y a su escuela y partido de todo punto incompatibles con el Catolicismo. Así es que, como dice el Papa (pág. 49), «Socialismo y Catolicismo son términos contradictorios: nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y socialista verdadero». Necesitan éstos seguir avanzando en el camino de las rectificaciones hasta llegar a las proximidades de Damasco. No hay, pues, motivo racional, como advierte Su Santidad (pág. 46), para «agregarse al Socialismo» antes bien lo hay, cada día más poderoso, para permanecer firmes en nuestras creencias y posiciones, y desde ellas actuar con toda decisión.

Por eso nos ha parecido siempre de buen síntoma, pero de dudoso o nulo resultado, el generoso intento, de una y otra parte, de *catolificar*, si así puede decirse, o cristianizar el Socialismo, incluso hablándonos de un *Socialismo religioso* o *Socialismo cristiano* o *católico*, como el ideado estos últimos años en Alemania, y aún calificado así en las conocidas obras de Segretan y Nitti. A este confusionismo se prestan los afanes inmoderados de los que quieren adjetivarlo todo, doctrinas, sistemas y asociaciones con el sobrenombre de *católicas* o *cristianas*, siendo así que estos venerandos epítetos deben reservarse exclusivamente para lo inmutablemente dogmático y moral, dejando lo demás en una amplísima libertad para la investigación y el ensayo experimental, según la pauta que acaba de trazarnos la presente encíclica, al recoger no pocas *innovaciones*, teóricas y prácticas, de las que han aparecido en escena desde la publicación de la «*Rerum novarum*».

Son éstas, a nuestro parecer, primeramente y en consonancia con lo que acabamos de decir en el párrafo anterior; 1.^a una más clara y acentuada distinción entre la *Acción social*, taxativamente económica, técnica y profesional, que han de desenvolver los *Sindicatos obreros* y las *Corporaciones*, y la *Acción Católica*, de finalidad exclusivamente educativa, moral y religiosa y de intervención seglar en este preciso sentido; 2.^a el carácter marcadamente *social* (no socialista) que se da a *la propiedad*, al *capital*, al *trabajo* y al *salario*, y 3.^a la intervención más solícita, aunque limitada, del Estado en cuanto atañe a estos problemas sociales.

Respecto al primer punto, aún el Papa, sobre lo ya dicho anteriormente, vuelve a insistir para perfilar más y más este pensamiento, cuya no buena interpretación ha dado motivo a los últimos dolorosos rozamientos ocurridos en Italia.

Dice así Pío XI:

«Creemos además y como consecuencia natural de lo mismo, que ese mismo intento se alcanzará tanto más seguramente, cuanto mayor sea *la cooperación de las competencias técnicas, profesionales y sociales*, y más todavía de *los principios católicos y de la práctica de los mismos*, no de parte de la *Acción Católica* (porque no pretende desarrollar actividad estrictamente sindical o política), sino de parte de aquellos de Nuestros hijos que *la Acción Católica educa exquisitamente en los mismos principios y en el apostolado*, bajo la guía y el Magisterio de la Iglesia; de la Iglesia, que en el terreno antes señalado, así como donde quiera que *se agitan y regulan cuestiones morales*, no puede olvidar o descuidar el mandato de custodia y de magisterio que se le confirió divinamente» (pág. 39).

Respecto al punto central de *la propiedad*, con todos sus derivados, es indudable que si el calificativo de *social*, aplicado con tanta reiteración a este *derecho esencialmente individualista*, quiere decir algo efectivo, es que, salvando aquel contenido determinado y mensurable que cada hombre con toda *juricidad* puede decir *mío* para mantener su vida y su *independencia* de toda otra voluntad extraña, lo demás, ha de responder a las necesidades y conveniencias de la *vida social* o del *bien común* justamente apreciado por el Poder público o el Estado; pudiendo éste atribuirse *servicios y gestiones* que antes pudieron ser objeto de apropiación particular (ejemplo de los servicios de correos, telégrafos, giro postal, etc., etc.), según que de la capacidad técnica y administrativa del Estado o de los particulares resulte más beneficiada la comunidad.

A poco que se ceda en la tendencia *individualista*, connatural al hombre no hay que dudarlo, pero muy susceptible de extralimitación, tenemos el *tabú* de la *propiedad pagana* que nos lleva insensiblemente a la permisión de esos *lujos asiáticos*, de esos derroches y sibaritismos escandalosos que en las temporadas veraniegas e invernales se exhiben en las respectivas ciudades de placer por la colonia internacional de millonarios; a esas acumulaciones financieras que se adueñan del mundo, tan claramente aludidas por el Papa; a esas más modestas plutocracias de las capitales de las naciones y hasta de las provincias, que, ante la miseria física y moral de tantas familias en tragedia son una provocación y un crimen que clama al cielo. Es hacer bueno el dicho clásico pagano de que que «todo el Orbe es para servicio y solaz de unos pocos».

En pocas palabras vamos a resumir indagaciones y reflexiones de muchos años, para cuya amplia exposición se necesitarían varios volúmenes, los cuales, sin embargo, carecerían del peso y autoridad que se desprende de la inmortal encíclica que acabamos de resumir y comentar de la manera imperfecta que nos permiten nuestras limitadísimas facultades:

La propiedad no ha de ser totalmente del patrono, ni totalmente del obrero, ni totalmente del Estado. Han de intervenir y participar en ella, jurídicamente, para asegurar su finalidad individual y social, y pueda

ser comunicada a todos los hombres, el patrono, el obrero y el Estado, cada cual según sus funciones y atribuciones específicas.

Es necesario recalcarlo, porque todavía en estos mismos días, después de la divulgación que ha procurado hacerse de la encíclica «Quadragesimo anno» leemos en una revista católica, *El Universo* (11 de sept. 1931, pág. 14), estas palabras tomadas de un folleto titulado *El credo del propietario*, que dicen así: «*Creo que el derecho perfecto de propiedad es el de que el hombre pueda hacer uso de lo que le pertenece libremente, sin ajenas intervenciones y sin más limitación que la que le imponen su criterio y su conciencia*».

Mucho nos tememos que si la autoridad de la Iglesia española y los elementos de más prestigio del pensamiento católico no salen al paso a estas ideas antisociales y paganizantes con que se pretende defender la propiedad, no sólo ésta acabe de desprestigiarse y provocar su ruina, sino que se contribuirá a *boicotear*, silenciar o tergiversar la encíclica como está sucediendo en algún otro país.

Pero confiamos en que todos, elevando el espíritu, cumplirán con sus deberes en esta hora tan decisiva.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, agosto-septiembre de 1931.

La Unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno

II

La Conferencia de Estocolmo.

Al principio de unidad dogmática mantenido siempre por la Iglesia Católica, opuso el Protestantismo el principio del libre examen. La norma de fe no sería la tradición viva de la Iglesia interpretada por el magisterio de ésta, sino la S. Escritura explicada por todo fiel cristiano a la luz que del Espíritu Santo recibe. Y esta ilustración no está subordinada a ningún otro principio de autoridad superior, que a la verdad no puede existir. De aquí nació el individualismo religioso. Ya no hubo Iglesia, sino iglesias, y aun éstas no tenían otro fundamento que la autoridad ejercida siempre por los doctos sobre los ignorantes, y la docilidad de éstos en seguir la sentencia de aquéllos.

En principio no podía haber Iglesia, ni iglesias, ni comunidades; solo eran posibles las individualidades, distintas en apreciar la acción del Espíritu Santo en su alma y en definir conforme a esto los sentidos de la Escritura, las normas de creer y de obrar. En esto y en el texto material de la Biblia es lo único en que convienen los protestantes modernos con los antiguos, y en cada época todos entre sí. El ser el hombre un animal de costumbre, como dicen, contuvo algún tanto la disolución interna del Protestantismo, que sin embargo fué siempre creciendo, sin que los continuos esfuerzos de los reformadores sirvieran de otra cosa que de poner más de manifiesto este principio de disolución. Y es lo más extraño que en esto quieran ver los protestantes una señal de vitalidad.

Los Estados Unidos, la patria de la libertad, es también por esto mismo el país en que el principio individualista se desenvolvió más libremente. Todas las iglesias o sectas nacidas en Europa tienen en América su representación; y hay además unas ciento sesenta sectas indígenas. El mismo nombre, v. gr., el de metodista o baptista implica diferencias en gran número. En las aldeas se cuentan a veces las sectas por el número de familias, y en muchas de éstas por el de individuos.

Aunque triste, es sumamente instructivo el resultado de una investigación llevada a cabo en la ciudad de Chicago y su término, entre 700 ministros protestantes y estudiantes de teología. El profesor que tuvo la iniciativa de este *referendum* se felicita de que haya pasado el tiempo del catecismo; pero importa, dice, saber qué bases podemos ofrecer a los niños como fundamento para el desarrollo de su vida cristiana. De las respuestas a un cuestionario propuesto, resulta que los *luteranos* se mantienen en general bastante fieles a su credo tradicional. Pero todavía hay entre ellos quienes prescinden del nacimiento virginal de Jesucristo, 8 por 100; de la necesidad del bautismo y de la cena, 12 por 100; de la incorporación a la Iglesia, 15 por 100; y de que para pertenecer a ésta sea necesario más que ser justo con el prójimo, 19 por 100. Los *episcopalianos* han reducido su credo a los puntos siguientes: «Un Dios, Padre y providente, uno en tres personas, inmutable y todopoderoso, dotado de atributos personales y de todas las perfecciones morales, un Cristo sin pecado, igual a Dios, resucitado de entre los muertos, salido del sepulcro, subido a los cielos; una vida eterna, la necesidad del perdón y la acción del Espíritu Santo». Los *evangélicos* admiten un credo análogo, pero suprimida la Trinidad, la inmutabilidad de Dios y la igualdad de Cristo con Dios. Añaden la exactitud de las profecías relativas a Cristo y la intercesión actual del Hijo cerca del Padre. Los *presbiterianos* creen en un Dios, Padre y providente, todopoderoso, dotado de atributos personales y de todas las perfecciones morales, en un Cristo sin pecado, en la vida eterna, en la necesidad del perdón y en la acción del Espíritu Santo. Los *baptistas* eliminan de este credo la providencia de Dios y su omnipotencia; pero lo compensan añadiendo la fe en la eficacia de la oración sobre la vida del prójimo. Esta suprimen los *metodistas*, que en lo demás convienen con los anteriores. Los *congregacionalistas* reducen su credo al Dios Padre, la vida eterna y la necesidad del perdón. Entre estos dos últimos grupos se halla otro comprendido bajo el epígrafe de *otros*, los cuales no admiten la acción del Espíritu Santo; pero sí la perfección moral de Dios y sus atributos personales y la perfección moral de Cristo, que los congregacionalistas han suprimido de su credo (1).

Todavía, si quisiéramos proseguir la encuesta y preguntar a estos ministros y estudiantes teólogos cómo entiende cada uno los dogmas de su credo, hallaríamos que la materia de su fe se reducía aún mucho. Bastará para esto hacerse cargo de que la noción de lo sobrenatural propiamente dicha casi ha desaparecido de la teología protestante, y que la objetividad de nuestro conocimiento viene a ser sustituida por el subjetivismo, con

(1) *Les Documents de la Vie Intellectuelle, Ce qu' il faut croire pour être pasteur en Amérique*, 20 Oct. 1920, p. 67 ss.

que toda la doctrina de la fe se reduce, cuando más, a un puro pragmatismo moral.

En estas materias, en que es tan difícil hacer una estadística, no cabe duda que la encuesta referida es sumamente interesante para apreciar el estado de disolución dogmática a que ha llegado el Protestantismo. Después de esto nadie se maravillará que cunda la irreligión. Como prueba de lo cual sólo anotaré que en Suecia, cuyo sentido religioso fué tan ponderado en la Conferencia de Estocolmo, en el mes de noviembre de 1927, asistieron por término medio a las iglesias del Estado un 5,319 por 100 en todo el país, y en la capital sólo un 2,445 por 100 (1) de los habitantes.

* * *

Pero la grandeza del mal suele engendrar a veces el deseo del remedio. Y esto ha sucedido en la época presente. Las causas que han contribuido a este fenómeno son varias. La primera es suprimir los inconvenientes del proselitismo exagerado y en el fondo irracional, con que unas iglesias o sectas a otras se hacían guerra.

Otra, con esta muy connexa, fué la razón económica. Cada grupo quiere tener sus propios ministros y sus lugares de reunión, lo cual, cuando todo esto ha de vivir a costa de los mismos miembros de la secta, supone un cierto número de ellos. Esto tenía mayores inconvenientes en los países de misiones, donde la lucha de las iglesias o sectas esterilizaba la obra misional entre los infieles, que además resultaba costosa. Tampoco ha estado ausente de esta tendencia a la unión el espíritu antirromano, que anima en general en todas las iglesias separadas. El renacimiento misional católico en todos los países y el éxito siempre creciente de esta labor excita el celo de los heterodoxos para defender contra el común enemigo su propia causa. El imperialismo papal resulta para ellos tan odioso como cualquiera otro imperialismo económico o político para las naciones.

Hay otra causa, que grandemente influye en fomentar y facilitar ciertas tendencias de unión entre las confesiones protestantes, y es el nacionalismo de las iglesias, ya numerosas en los países de misión.

La cuestión de las razas no es un problema para la Iglesia Católica desde que S. Pablo dijo que en Cristo no había judío ni griego, bárbaro ni escita, hombre ni mujer, porque todos somos uno en Cristo (Gal. III, 28). Pero este problema es grave en las misiones protestantes, cuyos ministros rara vez se resignan a su oficio religioso, y aspiran a ser agentes de la política, comercio o diplomacia de su propia nación. Esto engendra la desconfianza y hasta la repulsión en aquellos países en

(1) MAX PRIBILLA: *Um kirchliche Einheit*. Stockolm. Lausanne, Roma, p. 30.

que cobra vigor el espíritu nacionalista. Las iglesias protestantes, no pudiendo contrastar esa tendencia, ni resignarse a dejar dichas iglesias a su propia suerte, buscan la manera de conservar la unión con las mismas y no perder del todo su influencia sobre ellas, aunque para esto tengan que renunciar a ciertos artículos de su credo. Es notable el caso de la India, que luego expondremos. Tan notable y significativo, que un insigne profesor y pastor protestante y celoso trabajador por la obra de la unión de las iglesias, llega a escribir que ésta se realizará gracias a las misiones. «Los que tratan de penetrar el gráfico del movimiento cristiano en el mundo actual llegan a la siguiente conclusión: las Misiones unirán la Iglesia... Hoy las misiones protestantes han venido a ser en el mundo una verdadera potencia, una influencia prodigiosa, que impone respeto y excita la emulación de la Iglesia Romana, aunque ésta no haya perdido jamás de vista el mandato divino de evangelizar a los paganos. Las misiones protestantes son hoy el factor dominante de la actividad cristiana. Ellas han adquirido y conquistado el derecho de poner el enorme peso de sus experiencias, de sus pruebas, de sus triunfos, en uno de los platillos de la balanza, en que se pesan los destinos espirituales del género humano. Pues bien, hoy los misioneros que son millares y sus convertidos que son miríadas, formados en bloque, exigen la unidad del frente cristiano, en oposición al paganismo contemporáneo.—Su voz se extiende con una rapidez extraordinaria. En Estocolmo, en 1925, apenas se hizo perceptible; pero en Lausanne, en 1927, lanzó esta amenaza a las viejas iglesias: Uníos, o bien nosotros comenzaremos sin vosotros la marcha hacia la unificación inmediata y total de las jóvenes iglesias que han brotado de las tinieblas paganas en Asia y en Africa. En Jerusalén, en 1928, el Congreso de todas las misiones protestantes, reunido durante la Semana Santa en el Monte Olivete, acometió el conjunto de los problemas que hoy salen al paso a los abusos de la evangelización y propuso soluciones más audaces que las propuestas en Estocolmo y Lausanne, no sólo sobre el terreno moral, social, religioso, sino también en el campo intelectual: filosófico o doctrinal. Esta bella libertad y animosa independencia se pueden explicar, por cuanto, de una parte las Conferencias ecuménicas de Estocolmo y Lausanne habían preparado el camino, y de otra los miembros de la Asamblea, formada de solos protestantes, habían recibido la misma formación espiritual» (1).

Pero todo este movimiento supone otro movimiento nuevo de ideas, que es para nosotros lo más importante y lo que nos servirá de norma para juzgar los hechos históricos, que a nuestra vista se desarrollan. El mismo autor que acabamos de citar, nos ofrece una exposición completa del asunto en una conferencia pronunciada en París en el *Comité*

(1) W. MONOD: *De Bombay a Lambeth*, en «*Evangile et Liberté*». 1930.

National d' Etudes sociales et politiques (1). «En el umbral del siglo xx, la situación del cristianismo eclesiástico parecía bien precaria y su desunión casi irremediable. Pero hoy, ¡qué cambio, o mejor, qué transformación! ¡Qué ardiente y universal aspiración hacia la cristiandad unida! ¡Qué rápidos y estupendos progresos hacia una catolicidad espiritual!

¿Dónde buscar la explicación de semejante sacudida moral? Yo rindo testimonio al «Espíritu que sopla donde quiere»; pero en el terreno, que es propio de este Comité de Estudios, nos mantendremos en el dominio de las causas segundas. Y mirándolo así, muchos observadores positivos se limitan a decir: «Si los hombres tienden hoy hacia la unión, es que están obsesionados por la pesadilla de la guerra de las naciones». Esta explicación es demasiado simplista. De más lejos hay que buscar la razón. El hombre es un ser que piensa, y el medio más seguro para mover su mano a la acción es obrar sobre su espíritu en el dominio teórico. Pues bien, en el dominio de los conceptos, tres ideas directrices, en el siglo xix, han preparado lentamente la posibilidad del movimiento actual por la unión de las Iglesias: una idea católica, una idea protestante y una idea neutra.

1.º La idea *católica*, ligada al extraordinario y poderoso despertar de la noción de Iglesia, hacia mediados del siglo, en el seno del anglicanismo. Insistió éste en que la Iglesia es una y continua, apoyada sobre la Iglesia apostólica sin ninguna interrupción. Este aspecto de la verdad condujo al anglicanismo a mirar hacia el pasado. Pero le obligó también a mirar al futuro, afirmando que la Iglesia, una en el futuro, no podrá identificarse con tal o cual forma del cristianismo histórico; *la Iglesia unida será más bien el cumplimiento lógico y la expansión de todas las ricas virtualidades derramadas en los diversos tipos eclesiásticos, hoy rivales.*

2.º Una idea *protestante*, no eclesiástica sino bíblica, nacida del laborioso y leal esfuerzo de los teólogos reformados por interpretar las Escrituras Santas, poniéndolas en su verdadero ambiente israelita. Tomando por guías a los profetas judíos y a los evangelistas, los exégetas descubrieron la noción del Reino de Dios, fin supremo de las esperanzas mesiánicas. El Reino de Dios en la Biblia se cierne por encima de las naciones y de las Iglesias; es la línea del horizonte hacia la cual converge toda la perspectiva del paisaje. Semejante noción orientaba hacia el mismo ideal práctico todas las formas históricas del cristianismo.

3.º Una idea *neutra*, que fué elaborada en el campo de la filosofía, y más especialmente de la psicología, por la aplicación de los métodos modernos a la teoría del conocimiento. Lo más escogido de la intelectualidad en el seno de todas las Iglesias, ha venido a establecer una distinción

entre la fe y la creencia, en otros términos, entre la experiencia religiosa y la explicación teológica, entre el hecho y su fórmula, entre el corazón que ora y el entendimiento que piensa. No que se trate de separar estos dos elementos, sino de distinguirlos solamente, y de restablecer, en este terreno, con la jerarquía pascaliana de los valores, el verdadero orden de magnitudes en el espíritu humano.

Estas tres ideas que acabo de exponer, la idea de la Iglesia futura, la idea del Reino de Dios, fin común de todos los cristianos, la idea de distinción indispensable entre la vida religiosa profunda y las fórmulas mentales en que se explica, estas tres ideas directrices, habían adquirido derecho de ciudadanía, a pesar de las apariencias, en la cristiandad consciente y activa, antes de la catástrofe de la guerra mundial».

Efectivamente, estas tres ideas son las que informan todo este movimiento ecumenista, y en ellas está también la enfermedad radical que la hiere de muerte.

* * *

La unión ha seguido varias etapas. Comenzó por la de aquellas iglesias o sectas, que tenían una misma denominación y que, por ser como ramas desprendidas de un mismo tronco, podían más fácilmente venir a un acuerdo y unirse. Así se formó ya en 1846 la *Alianza evangélica*, que representaba unas cincuenta iglesias; en 1875 la *Alianza de las iglesias reformadas de sistema presbiteriano*; en 1881 la *Conferencia ecuménica metodista*; en 1891 el *Concilio internacional congregacionalista*; en 1895 la *Alianza mundial baptista*, y en 1925 se fundó en Eisenach la *Alianza universal luterana*, que había preparado el *Concilio nacional luterano*, establecido en Estados Unidos en 1918.

Las diferentes denominaciones y confesiones religiosas comenzaron por agruparse dentro de las fronteras de una nación. Ya data de 1895 el *Concilio nacional de las iglesias libres de Inglaterra*, que en 1919 se amplió con nuevas adhesiones y adoptó una organización más fuerte, tomando el título de *Concilio federal de las iglesias evangélicas libres*. En 1929 recibió un nuevo refuerzo con la incorporación de la *Iglesia unida libre de Escocia*. En 1909 se formó en los Estados Unidos el *Concilio federal de las iglesias de Cristo en América*, que agrupa 28 iglesias reformadas, entre las cuales se cuentan baptistas, metodistas, presbiterianas, etc. En 1925 se asociaron en el Canadá los congregacionalistas, metodistas y presbiterianos, formando la *Iglesia unida del Canadá*. Semejantes uniones se verifican en Alemania, Suiza, Francia, etc., y cada día se van ensanchando los términos de estas alianzas, concilios y federaciones.

Son muy de notar las uniones religiosas de carácter general, que persiguen un fin concreto. Tales son la *Conferencia mundial de las misiones*, que comenzó en Edimburgo en 1910, y celebró su última asamblea en Je-

rusalén (1928) con la asistencia de 250 representantes de todas las iglesias y sectas protestantes, oriundos de 50 naciones. La *Alianza para promover la unión de las iglesias*, nacida en Constanza, en el momento mismo en que estallaba la conflagración europea, y que aun prosigue su acción. Otra semejante es la *Alianza universal para promover la amistad internacional por medio de las iglesias*, la cual, aunque fundada antes de la guerra, tomó un gran incremento desde 1915. Finalmente mencionaremos otras dos, la *Conferencia universal de las iglesias de Cristo por el Cristianismo práctico*, que organizó la Conferencia de Estocolmo (1925) y la *Conferencia universal por la fe y la constitución de la Iglesia*, a la cual se debe la Conferencia de Lausanne (1927).

Por ser la iglesia que conserva más fuerte organización, y acaso también por la autoridad que le presta el ser la iglesia oficial de una gran nación, tiene singular influencia la iglesia anglicana. A partir de 1867 viene celebrando sus conferencias en Lambeth, residencia del Arzobispo de Cantorbery en Londres, cada diez años poco más o menos. La cuarta, de 1897, organizó un cuerpo consultivo permanente, presidido por el mismo arzobispo cantuariense. En 1920 dirigió una general invitación a las iglesias todas, sin excluir la Romana, para procurar la unión. Entre el año 1920 y el 1930, en que se celebró la postrera conferencia, desplegó una actividad extraordinaria en fomentar la idea de la unión y en procurar la ejecución de la misma. Las conferencias de Malinas, presididas por el Cardenal Mercier y suspendidas luego por orden de Roma, fueron en parte debidas al interés de la Conferencia de Lambeth por la unión de las iglesias. Cuál haya sido el éxito conseguido lo veremos más adelante (1).

* * *

Este movimiento hacia la unión ha tenido dos manifestaciones principales en estos postreros años, la *Conferencia de Estocolmo por el Cristianismo práctico* (1925) y la *Conferencia de Lausanne por la fe y la constitución de la Iglesia* (1927). La idea de la primera tuvo sus orígenes en los comienzos de la guerra (2). Los que vivieron aquellos años de angustia

(1) Sobre este punto cf. PRIBILLA, ob. cit., págs. 1-25; K. ALGERMISEN; *Konfessionskunde*, págs. 820-828.

(2) Las actas de esta Conferencia con sus antecedentes se han publicado en varias lenguas. Nosotros nos hemos servido de la versión inglesa: *The Stockholm Conference 1925. Being the official report of the universal christian Conference on Life, and Work held in Stokolm, august 19-30, 1925*, edited by G. K. A. BELL, Dean of Canterbury. Oxford, University Press, London: Humphrey Milford. Véase también la citada obra del P. Pribilla, S. J. *Um kirchliche Einkeit. Stockolm, Lausanne, Rom*. Herder, Freiburg im B. 1929.

para Europa y para el mundo entero, saben también los esfuerzos hechos por los Romanos Pontífices y por otros Gobiernos neutrales para procurar la conciliación y la paz. Las iglesias protestantes sintieron también este generoso impulso, y ya en noviembre de 1914 el *Concilio federal de las iglesias de Cristo en América*, junto con los Primados de Suecia, Noruega y Dinamarca, y los directores de las iglesias de Holanda y Suiza dirigieron una invitación, en nombre de la Iglesia y del espíritu de fraternidad cristiana, ordenado a hacer cesar el derramamiento de sangre y restablecer la unión internacional. En 1916 el *Concilio federal de América* propuso la idea de una reunión universal de todas las comuniones cristianas; al mismo tiempo que en Europa hacían iguales propuestas las iglesias de Inglaterra, Hungría, Escandinavia y otros países. El año siguiente se intensificó esta acción y los Primados de Escandinavia y las iglesias de Holanda y Suiza dirigieron su invitación al Papa Benedicto XV, que por medio de su Secretario de Estado manifestó lo mucho que le agradaban los intentos que perseguían. Las dificultades para obtener los pasaportes y la inseguridad de los mares hizo que en diciembre de 1917 sólo se pudiera reunir en Upsala una asamblea de las naciones neutrales. En un *memorandum*, sobre la vida y la acción de la Iglesia, expresaba los siguientes pensamientos: «La Iglesia debe ser la conciencia viva de las naciones y de los hombres; debe emplear todos sus recursos en remover las causas de la guerra. Los cristianos deben sentir la parte que tienen en la responsabilidad de la opinión pública. La Iglesia debe laborar por la concordia internacional; ella tiene que vindicar la santidad de la Justicia y de la Ley en nombre de Cristo». Aquel mismo año se había formado en la Gran Bretaña el *Concilio británico para promover una conferencia cristiana internacional*. Pero estas voces de invitación a la paz quedaban ahogadas por el estruendo de la guerra, la cual se acabó cuando los pueblos, cansados de sufrir, arrojaron las armas y se declararon en abierta rebelión contra sus gobernantes.

Pero los iniciadores de la conferencia universal no desistieron de su cristiano propósito. Los cañones habían cesado de tronar, pero en los corazones tronaban aún el rencor, el odio y el deseo de venganza, sentimientos más mortales aún que la guerra misma. Se convocó, pues, una conferencia universal cristiana, que debía celebrarse, a ser posible, en 1920, en la capital de Noruega, con el apoyo de los primados de Escandinavia. El programa había sido redactado por el arzobispo de Upsala, Natan Söderblom. Según él, debían excluirse de la Conferencia las cuestiones tocantes a la fe y a la constitución de las iglesias, que pudieran suscitar divisiones, para concentrar la atención sobre la doctrina común de la fraternidad internacional y la unidad organizada de las naciones, sobre los principios cristianos de acción por la renovación social de los pueblos y sobre la creación de un órgano de expresión de la conciencia

cristiana. Pero no era cosa fácil la realización del proyecto, y fueron necesarias las reuniones del Comité Ejecutivo en París, Noviembre de 1919; en Ginebra, Agosto 1920; en Peterborough (Inglaterra), Abril de 1921; en Hälsinford (Suecia), Agosto de 1922; en Amsterdam, Septiembre de 1923; en Filadelfia, Noviembre del mismo año; en Birmingham, Abril de 1924, donde se adoptaron las medidas de organización y la invitación por delegados a las principales naciones del mundo.

El Comité Ejecutivo constaba al fin de cuatro secciones, americana, británica, europea y ortodoxa, y la misma división se mantuvo también en la Conferencia. Se declararon oficiales tres idiomas, el inglés, el alemán y el francés, en los cuales se habían de imprimir los discursos y las memorias. La asistencia fué de unos 700 miembros, representantes de 31 confesiones religiosas. Faltó la Romana, que no había aceptado la invitación. Estaban allí representadas 37 naciones, siendo la más numerosa la americana, luego la inglesa, la alemana, la escandinava y la más reducida la española y sudamericana, que sólo contaba con un delegado cada una. Hasta qué punto representaban verdaderamente el pensamiento cristiano de las confesiones de que eran delegados, no es cosa fácil de concretar; y, dada la mentalidad individualista del Protestantismo, no parece exagerada la sentencia de quien comparó los delegados de la Conferencia con los oficiales y jefes militares sin ejército que los sigan (Pri-billa, 107).

La Conferencia se abrió el día 19 de Agosto con un servicio religioso en la catedral de Estocolmo. En él predicó el obispo de Winchester un sermón que fué una invitación a la penitencia. Su tema fueron las palabras de S. Mateo: *Arrepentíos, porque el Reino de Dios está próximo* (IV, 17). Era el tema del Bautista y del Salvador en el principio de su predicación.

La reunión de tan numerosa y respetable asamblea, en la cual tomaban parte naciones que durante cuatro años se habían encarnizadamente combatido y que conservaban aún vivas las heridas de la guerra, fué sin duda un triunfo colosal para el Protestantismo, que no estaba acostumbrado a cosa semejante. La coincidencia de celebrarse aquel año el XVI centenario del Concilio de Nicea suscitó en el Rey de Suecia, al abrir la primera sesión y luego en otros oradores, la comparación entre el Concilio Ecuménico de 325 y la Conferencia Mundial de 1925. El primero, dice S. M., «se reunió para dar expresión a la fe en nuestro Salvador y en la existencia y revelación de Dios»; la segunda «tiene un fin no menos importante, el poner en claro lo que la Cristiandad debe y puede hacer ante las candentes cuestiones de nuestro tiempo, que exigen, para lograr una feliz solución, el esfuerzo unido y consciente de todas las mejores fuerzas» (Bill, p. 46).

Estas palabras son la expresión compendiada de los propósitos de la Conferencia, las cuales detalló el Rev. Arturo J. Brown, respondiendo al

Rey en nombre de la sección norteamericana, cuyo presidente era. Estos propósitos son: «1.º Poner en claro la misión universal de la Iglesia y afrontarla, unidas todas las fuerzas. 2.º Considerar con toda franqueza y con sentimientos de penitencia nuestros defectos y nuestros métodos. 3.º Promover la asociación más estrecha de las iglesias derramadas por el mundo. 4.º Suprimir el nacionalismo y el sectarismo, y adquirir una visión amplia del Reino de Dios y de nuestras relaciones con él. 5.º Asegurar las iglesias de la Europa continental, divididas y destrozadas por la Gran Guerra, de nuestro fraternal interés, y tomar con ellas consejo sobre la reconstrucción de sus actividades quebrantadas. 6.º Considerar cómo el Evangelio de Cristo puede más eficazmente aplicarse a las cuestiones moral, social, industrial e internacional, que cada nación tiene que afrontar».

Los propósitos no pueden ser más graves, e indudablemente a esta gravedad correspondía la buena voluntad de los asistentes. Y es fácil notar que esos propósitos se reducen a dos capítulos. El primero suprimir los obstáculos a la unión de las iglesias y fomentar positivamente esta unión. El segundo, que más resalta en las actas de la Conferencia, prestar el apoyo y la colaboración de las iglesias para la solución de los conflictos económicos, sociales e internacionales, agravados, ya que no engendrados, por la Gran Guerra. El primer propósito pasó a lugar secundario en las actas de la Conferencia, en la cual se quiso más bien dar impresión de la unión que se buscaba. Por eso se eliminaron del programa las cuestiones tocantes a la fe y a la constitución de la Iglesia. Se quería que la Iglesia actuase unida en las cuestiones que agitan al mundo, a las cuales se ofrecía la feliz solución contenida en la salvadora doctrina del del Evangelio. Pero no pudo la Conferencia definir esa doctrina del Evangelio, porque no tenía una idea común de ella, y sus miembros tenían la de sus particulares sectas o la suya propia. El rezo común del *Padre nuestro*, del *Credo*, del *Veni, Sancte Spiritus* o del *Te Deum laudamus*, la frecuente invocación del Evangelio, de Cristo Salvador, la asistencia común a los actos religiosos, que celebraban por turno los luteranos, anglicanos, calvinistas, ortodoxos, etc., no bastaban para dar a la Conferencia un pensamiento director uniforme. Aun esta unión en los actos de culto no era tan completa que no hiciera fracasar el proyecto de Söderblom de reunir a todos los delegados en torno de la santa mesa, oponiéndose a ello los ortodoxos, los anglicanos y los viejos católicos.

El Protestantismo carece de un cuerpo de doctrina dogmática. Aún más, hoy con la distinción, que atrás hemos visto expuesta por Monod, entre la *fe* y la *creencia*, entre el dogma y la piedad religiosa, o usando los términos escolásticos de algunos teólogos alemanes, entre la *fe quae creditur* y la *fe qua creditur*, han venido a la negación de todo principio doctrinal dogmático. En la Conferencia se habla mucho de implantar en el mundo el *Reino de Dios*, pero nadie fué capaz de dar una definición

que a todos satisficiese. Y lo mismo podemos afirmar de la persona de Jesucristo y de su Evangelio, de quienes no menos hablaron los conferenciantes.

Todavía más. En la Conferencia se encontraron frente a frente dos concepciones radicalmente opuestas del Evangelio, la luterana, individualista, y la calvinista, social. Y como se trataba precisamente de buscar en el Evangelio la solución de los problemas sociales, claro es que el luteranismo quedaba desde el primer instante en la necesidad de inclinarse al bando de su contrario. Y no hubo de costar poco este sacrificio a los alemanes, que debían ver en esto una nueva victoria de los franceses. W. Monod, delegado francés, decía que «desde el punto de vista protestante, la Conferencia de Estocolmo había sido una manifestación calvinista en tierras luteranas» (Pribilla, 102). Este juicio lo confirman las siguientes palabras tomadas de la memoria presentada por el comité designado para estudiar el problema de las razas: «Las iglesias de todos los países deben hacerse cargo e insistir grandemente en que la religión es ciertamente un negocio personal, es decir, la justa relación del hombre con Dios; pero, además de esto, la religión cristiana es una cuestión pública y social, que determina las relaciones morales de los individuos y de las agrupaciones. «Amarás al prójimo como a tí mismo» es en la religión cristiana tan esencial como «amarás a tu Dios».—Ha llegado ya el tiempo de tomar en esta materia una nueva posición. Hay que dar de mano al unilateral individualismo y subjetivismo en religión. Esta debe predicar el Evangelio en toda su amplitud, apto para regir todas las manifestaciones de la vida, la vida interior como la exterior, la personal como la social, la nacional como la internacional. Debe realzar y completar el concepto de la piedad y elevar su oficio hasta la vida internacional del mundo. Ya no le es posible abandonar a los gobiernos las decisiones de la política internacional sobre la base de la fuerza. Las Iglesias deben insistir en esto, que las naciones y los gobiernos en sus relaciones con los otros pueblos y particularmente con las razas débiles y atrasadas se han de guiar por ideales y principios de orden moral» (Pribilla, 89). Por aquí se podrá entender el sentido y la razón del sermón inaugural sobre la penitencia, predicado por el obispo de Winchester. El Protestantismo, máxime el luterano, debía cambiar de criterio en su apreciación del Evangelio y mudar de conducta en la actuación del mismo. Pero nada de esto rezaba con la Iglesia Romana, que sobre todo por boca de León XIII, tanto había hablado a los gobiernos y a los pueblos, y últimamente Benedicto XV durante la guerra y en la postguerra había trabajado con tanto ahínco por la paz de las naciones y por la defensa de los pueblos pequeños sometidos al yugo de otros más poderosos,

FR. ALBERTO COLUNGA.

Boletín de Teología Dogmática

Caracteriza generalmente las producciones teológicas de estos tiempos la preponderancia, en muchos casos rayana en la absorción completa, de la parte positiva sobre la especulativa. El argumento de *razón teológica* casi puede decirse que está hoy en crisis, pues raro es el teólogo que lo desarrolla con amplitud y competencia. Parece como si los hombres diesen por agotadas las fuentes de la inspiración y de la especulación teológicas. Hay, sin embargo, sus excepciones, aunque raras. La corriente general va por la parte positiva, y debido a esto ciertos argumentos teológicos han ganado mucho en extensión y en intensidad. Tales el escriturario y el patrístico. En parte es esto fruto de los tiempos que corremos, en que una fuerte ola de positivismo ha logrado penetrar todas las manifestaciones del espíritu, y en parte, también, es debido al incremento que ciertas ciencias auxiliares de la teología, como la exégesis bíblica y la crítica histórica, han alcanzado en estos últimos tiempos. Y en cuanto a esto, nadie puede negar que ha habido en la teología un verdadero progreso. En todas partes se deja sentir más o menos esta influencia, porque en todas las cuestiones de la teología se hace uso del argumento escriturario y patrístico, pero de una manera especial se deja sentir esta influencia en la parte sacramentaria. Algunas soluciones dadas a cuestiones relativas a los sacramentos, defendidas bastante comúnmente por los teólogos de la edad media, son hoy insostenibles, precisamente en virtud de los adelantos y esclarecimientos históricos. Ahora, si por progreso en teología se entiende mayor conocimiento y penetración de las virtualidades que entraña la verdad revelada, y explicación más profunda de su sentido, entonces tampoco cabe duda que, en vez de progreso, lo que hay es un verdadero retroceso en la teología de estos tiempos. No parece sino que aquel espíritu penetrante, ansiosamente escrutador del sentido hondo de los grandes principios teológicos, que después de analizarlos escrupulosamente hasta sus últimas derivaciones, las hacía todas converger en un haz de luz esplendente, irradiando de los mismos principios de fe, que sirvieron de punto de partida para el discurso teológico, se ha perdido para no volver jamás.

Sobre todo tratándose de obras de carácter general, es muy discutible la preponderancia de la parte positiva sobre la especulativa. Porque, ni los argumentos de tradición y patrístico, de hecho tan difíciles, pueden encontrar

allí su perfecto desarrollo, ni aunque lo tuvieran, su predominio sobre la parte especulativa sería el medio más apto para formar la mentalidad teológica del estudiante. Aquí, como en todas las cuestiones, los extremismos son siempre vitandos, pero tratándose de preponderancia, en las obras de carácter general, destinadas al estudiante, nosotros optaríamos porque la parte especulativa prevaleciera sobre la positiva y, sobre todo, porque desapareciese en ellas ese prurito exagerado de erudición y aparato crítico, en muchos casos sólo aparente y ficticio. Con más *inteligencia* del dato revelado, expuesto sucinta y metódicamente, y muchas menos notas, se harían mejor las obras de texto. Y en las de carácter particular tampoco sobraría un poco más de razón teológica.

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

Pocas ocasiones se ofrecen como la presente, en que el crítico siente una satisfacción tan legítima en dar a conocer una obra de tan relevante mérito, como el comentario del P. Buonpensiere al tratado de Trinitate de Santo Tomás (1).

Durante más de *treinta* años enseñó el P. Buonpensiere teología dogmática en Roma; primero en la Universidad de Sto. Tomás y últimamente en el Seminario de S. Juan de Letrán. En todas partes era celebrada su enseñanza como de un maestro consumado en la materia. Distinguíase el ilustre dominico, por su sistema rigurosamente escolástico, el método y claridad en la exposición, y sobre todo por el carácter eminentemente metafísico que sabía imprimir a todas sus explicaciones. Particularmente, en Trinidad se había hecho famoso, además de lo que acabamos de decir, por tratarse de un misterio tan propicio para los grandes desarrollos metafísicos, por los símbolos tan originales que empleaba (el reloj, la llave de su habitación y el pañuelo de bolsillo...) para explicar realidades tan altas y divinas. Un metafísico que verdaderamente sabía abstraer de toda materia...

Durante muchos años corrió su obra velografiada por todos los centros docentes de Roma. Y nos consta que era buscada como pan bendito. El Padre Buonpensiere no la imprimía, porque no podía imprimirla, porque no podía encontrar nunca la expresión definitiva y perfecta de su pensamiento en letras de imprenta. Para que esta obra saliese a luz, fué necesario poco menos que arrebátársela de las manos, y que un alma generosa se la imprimiera muy lejos de su patria. Precisamente cuando tocaba a su fin la impresión de esta obra sobrevino la muerte a su autor. Esto por lo que atañe a la historia de esta obra.

Entrando ahora en el análisis interno de ella, podemos juzgarla desde dos puntos de vista bien diferentes: el positivo y el especulativo. Para quien haya

(1) *Commentaria in I. P. Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis*, a q. XXVII ad q. XLIII (*De Deo Trino*), por el P. E. Buonpensiere, O. P. Un vol. de VIII 608 páginas. En cuarto menor. Vergara, Tip. «El Santísimo Rosario», 1930. Ptas. 14.

conocido al P. Buonpensiere, ya personalmente, ya en sus escritos, parecerá completamente pueril buscar en su obra un aparato y una erudición crítica que nunca poseyó, ni una exhibición teológico-positiva de la que siempre estuvo muy lejos en todos sus escritos. Ciertamente, el P. Buonpensiere forma capítulo aparte entre los teólogos modernos. Los argumentos de Escritura y patristico no tienen en su obra un desarrollo amplio y perfecto. Porque el P. Buonpensiere ni era un exégeta, ni un crítico, ni tenía la pretensión de aparecer como tal. Pero esto no quita, por otra parte, que, en cuanto a lo sustancial, nada le falte, tanto por lo que toca a una cosa como a otra. Donde el P. Buonpensiere se despacha a su gusto es en la *explicación y desenvolvimiento* del dato revelado. Aquí, justo es reconocerlo, el ilustre dominico se pone a la altura de los teólogos de los tiempos clásicos. Gran elevación y profundidad en el raciocinio, claridad suma y orden riguroso en la exposición, he ahí las notas salientes de esta obra verdaderamente meritísima. Su método es el escolástico imitando algo al matemático. El P. Buonpensiere abunda más en el análisis que en la síntesis. En la exposición del misterio sigue el mismo orden de Santo Tomás, tratando de las procesiones y de las relaciones antes que de las personas, y no al revés, como hacen algunos tratadistas modernos, exponiendo y comentando artículo tras artículo. Para el P. Buonpensiere no parece que las analogías de la trinidad trasciendan la categoría de simples comparaciones o semejanzas. Después de leer con detención esta obra, perdona uno de buen grado la erudición y fárrago positivo de otros autores en esta materia, de lo cual carece el P. Buonpensiere, por la inteligencia que da del dogma más fundamental y más inaccesible a humana razón. Es un verdadero comentario de Sto. Tomás que explica y desarrolla el contenido virtual de su pensamiento. Por esto, después de leer esta obra, se admira más a Sto. Tomás en este tratado, quizás el mejor, y sin duda de los mejores que salieron de su pluma. No tenemos inconveniente en afirmar, que, en esta materia y dentro del carácter de esta obra, nada conocemos que pueda igualarse en penetración y elevación teológicas de lo escrito en estos últimos tiempos. Es una lástima que deje sin explicar la última cuestión relativa a la misión de las personas divinas. Tanto a profesores como a estudiantes, pero de una manera particular a los primeros, les recomendamos esta obra, sin el menor temor a defraudar sus esperanzas. La impresión muy esmerada y elegante, con un índice sistemático muy completo.

Uno de los tratados de teología más socorridos de los teólogos escritores, es el relativo a la gracia. Apenas se encuentra hoy un teólogo de nota que no tenga escrito, o se proponga escribir, su correspondiente comentario al tratado de gracia. Cuánto es lo que sobre esta materia se publica, y, sin embargo, no deja de ser muy cierto que en esta cuestión no ha habido ni hay progreso alguno, antes por el contrario, mucho retroceso. Los tratados de gracia que se escriben hoy, salvo muy contadas excepciones, están muy lejos de poder compararse con los de otros tiempos en alteza de miras, profundidad de raciocinio, penetración teológica y hasta en amplitud de exposición. Desde el siglo xvi existen dos campos perfectamente definidos y encontrados en esta materia, el molinismo y el tomismo, y cada autor toma su posición particular en uno de

ellos, repitiendo sin cesar los mismos argumentos, los mismos prejuicios, y hasta las mismas defensas. ¿Por qué se escriben entonces tantos comentarios al tratado de gratia? ¿Acaso por el sentimiento del placer que da la paternidad de un libro? ¿Tal vez por figurar en el catálogo de autores y escritores de libros de teología, dedicados a la enseñanza? A la verdad, no sabemos ni podemos contestar a estas preguntas.

El P. Lange, después de explicar 16 años el tratado de gracia por el texto del P. Pesch, termina emancipándose, publicando otro propio suyo (1). El Padre Lange se coloca decididamente, y desde un principio, en el campo molinista. Sabido esto, cualquiera puede ya sospechar cuáles son sus preocupaciones, sus diatribas, sus argumentos y sus soluciones a las cuestiones principales de la gracia.

Esto no obstante, queremos concretar un poco más el carácter de su obra para poder apreciar mejor su valor. Propónese el docto jesuita armonizar, cuanto es posible, en esta obra, el método histórico con el escolástico. Reconocemos la conveniencia y hasta la necesidad de tal unión, pero siempre que por ello no sufra detrimento la parte escolástica, principal en una obra de texto, dedicada a la organización sistemática de las ideas. Y a la verdad, en este punto nos parece que las preocupaciones por la erudición, tan características en todo espíritu sajón, dejan sentir su influencia sobre la parte especulativa, que sin ser precisamente mala, creemos que no tiene todo el relieve que debiera en un tratado de esta naturaleza. Por otra parte, tampoco todo lo que aparece como *historia* en la obra del P. Lange es *histórico*, ni mucho menos. ¿Qué decir, sino, de ese empeño obstinado en llamar siempre *bañezianos* a los representantes del verdadero pensamiento tomista? ¿Está seguro el P. Lange de que, mucho antes que Báñez, no hubo verdaderos y expresísimos premocionistas entre los teólogos dominicanos? ¿Cree el P. Lange que toda esa martingala de bañezianismo y bañezianistas, de tan mal gusto por otra parte, puede despistar a ningún hombre avisado en estas cuestiones? Día vendrá en que se ha de poner en claro, *históricamente*, esa *habilidad* tan socorrida, por cierta clase de escritores, de presentar como de Báñez la doctrina de Santo Tomás, con el fin de descargarla del enorme peso de la autoridad de éste, y poder así prescindir de ella más a sus anchas. Y ¿qué decir de aquel *scholium* de la página 475: *S. Thomas adversarius praemotionalis physicae actuum liberorum*? Escribe aquí el P. Lange lo siguiente: «S. Thomas negat physicam praedeterminationem actuum liberorum ex parte Dei; consequenter non potest ad modum Bannezianorum explicare efficaciam gratiae: immo per sua principia *potius logice* perducitur ad solutionem *molinisticam*... licet hanc nondum *perfecte* absolverit». Al leer semejantes afirmaciones no puede uno menos de preguntarse asombrado: ¿pero es posible que exista sinceridad científica en quien esto escribe?

Merece destacarse también la siguiente afirmación relativa a S. Agustín: «*nunquam* concordiam gratiae et libertatis, juxta principia Molinismi adeo

(1) *De Gratia*, tractatus dogmaticus, por H. Lange, S. J. Un vol. en cuarto, de págs. XIV-611. Herder, 1929.

perspicuam, *exposu*it... quamquam ipse hac quaestione «vehementer» angustabatur» et ab adversariis valde praemebatur»... (497). Y no podía faltar tampoco la consiguiente coletilla: «nonnulla utique habet, quae Molinismo *propinqua* sunt, eundemque *quadantenus praeparant*» (ibid)...

¿Qué más podía desear el P. Lange después de tener de parte del molinismo a todo un S. Agustín y un Sto. Tomás? Molina, al colocarse en frente de estos doctores, era mucho más sincero y más valiente.

Tampoco debemos dejar sin consignar esta otra aseveración *histórica* del docto jesuita: «theologiam traditionalem cum nova philosophia in unum systema componere studuerunt A. Alensis, S. Bonaventura, et Albertus Magnus; sed synthesim multo perfectiorem debemus S. Thomae, qui in prioribus quidem operibus, *philosophis*, praesertim *arabibus*, in rebus quoque *theologicis nimis fudit* et ideas *semipelagianas* non satis vitavit» (8-9). Ciertamente que con documentos como estos ya se puede escribir la historia del tomismo.

Dejando ya a un lado la parte histórica, y viniendo a la doctrinal, el orden que sigue en ésta es el siguiente: 1) necesidad; 2) gratuidad o sobrenaturalidad de la gracia; 3) gracia habitual; 4) gracia actual; 5) gracia suficiente y eficaz; 6) distribución de la gracia; 7) mérito.

En la sección tercera, o sea, al hablar de la gracia santificante trata también de las virtudes y dones del Espíritu Santo, a ella anejas. Esto, en la hipótesis de que no se estudie la teología moral por el mismo Sto. Tomás, o según el orden de la Summa, lo que sería muy de desear, no deja de ser un acierto que con gusto aplaudimos. En la cuestión de la preparación a la gracia defiende la puramente *negativa* (136-66); en la de la justificación declara *imposible* la doctrina de Sto. Tomás (249), y en las cuestiones de la gracia actual y eficaz, de la predestinación, etc., es molinista cerrado. El P. Lange se embarca tan confiadamente en el molinismo, que parece no darse cuenta de la gravísima dificultad de estas cuestiones, que por todas partes están cercadas del misterio. La *simplicidad* del molinismo, y su tan decantada *claridad* y *expedición* para resolver todas las dificultades, constituyen acaso uno de sus mayores inconvenientes. El tomismo, por el contrario, lejos de rehuir el misterio, lo afirma con virilidad y no le teme. Esa era también la actitud de S. Pablo.

El P. Lange sabe de sobra que un tomista, que tiene organizada su cabeza según los conceptos aristotélicos de acto y potencia (conceptos a los cuales Suárez concedió tan poca importancia, que los dejó sin comentario, en el que hizo a los metafísicos de Aristóteles), no puede *pensar* siquiera esa gracia actual y eficaz del molinismo, naciendo del concurso simultáneo, la cual presupone una potencia que, sin ser el acto, se da a sí misma el acto. Ni crea el P. Lange que nos extraña a los tomistas la manera de pensar de los molinistas, dada la *univocidad* en que se mueven al representarse la acción divina que defiende Sto. Tomás. La *univocidad* es la muerte de la teología, y mientras ésta no desaparezca de la mente de los molinistas, al concebir la acción divina, son muy lógicos los discípulos de Molina en negar la posibilidad del libre albedrío bajo la acción predeterminante de Dios, con todas las demás consecuencias.

Y que esta univocidad exista, al representarse la acción divina, demués-

tralo bien claro el modo como el P. Lange la describe. «Consentiunt omnes in hoc. Est entitas a) *creata* realis et *physica*; b) *non vitalis*, i. e. non a facultate intellectus vel voluntatis elicitata, sed a solo Deo producta et a facultate passive recepta (sicut v. g. *infans* in baptismo habitus infusus recipit...) c) *physice movens* facultatem ad actum, i. e. non moraliter sive intentionaliter mediante cognitione, tendendo in objectum, sed *physico impulsu*... determinando ad exercitium actus; d) *fluens*, non permanens ad modum habitus infusi, sed solummodo facultatem perducens ad aliquem singularem actum, et deinde eo ipso desinens esse. Comparant hoc ens cum impulsu sive motione, qua *faber influit in instrumentum, quando illud applicat ad secundum lignum*» (p. 391).

Cualquiera, al leer esta descripción, concibe la moción divina de la misma manera que un carpintero mueve su sierra sobre un trozo de madera. Y sin embargo, nada más absurdo. La moción de Dios es solamente *análoga* con la de las creaturas. Para poder entender bien esta moción de Dios, lo primero que se requiere es separar de ella toda imperfección, todo límite, y toda *adecuación* con la moción de las creaturas, proyectándola en la infinita eminencia de la perfección divina. Todos los tomistas de ley, al hablar de la moción de Dios en la voluntad del hombre, han tenido siempre buen cuidado de representarla en la trascendencia infinita de Dios, mediante el método metafísico de la analogía. Una vez hecho esto, como en la perfección de Dios están contenidas eminentemente todas las perfecciones y modos propios de obrar de las creaturas, concíbese muy bien la no repugnancia de que Dios mueva *físicamente* aquéllas, sin lesionar en lo más mínimo el modo propio de su acción, aunque se trate de la creatura libre; antes por el contrario, siendo Dios causa de la *existencia* y *perfección* de su libertad. Pero en este caso, todos los conceptos de *moción*, *física*, etc., tienen un sentido exclusivamente *análogo* con el de las creaturas, siendo únicamente así inteligible la moción de Dios en ellas. Desde entonces las repugnancias molinistas para concebir la gracia actual, la eficaz ab intrinseco y la premoción física juntamente con el libre albedrío, etc., caen todas por su base, porque todas se apoyan en un grosero *univocismo* al representarse la moción de Dios con todos los límites e imperfecciones que tiene en la creatura. Levanten los molinistas un poco más la vista y verán cómo con este método de la analogía se vislumbran nuevas y más altas realidades, rodeadas sí del más hondo misterio, pero misterio que la razón humana debe admitir, porque representa la misma afirmación de Dios, incomprensible para la pobre inteligencia humana.

En la página primera del prólogo deja escrito el P. Lange lo siguiente: «Quamvis scholasticorum de Gratia tractatum sane non sit penuria, tamen a multis mihi persuasum est, publicam mei operis editionem futuram, non esse supervacaneam. Videtur enim hic tractatus a ceteris quibusdam notis distinguí, quibus fiat, ut eum *multis* tan *discentibus* quam *docentibus* gratum acceptumque fore sperare liceat». Creemos que sería mucho mejor que fuéramos nosotros quienes dijésemos esto que no el propio autor.

El P. D' Alés es ya bien conocido en esta revista, pues varias veces hemos tenido que ocuparnos de sus importantes publicaciones teológicas. El número

de éstas se acrecienta ahora con dos nuevas, que con mucho gusto damos a conocer a nuestros lectores. Trata la perteneciente a esta sección, *De Verbo incarnato* (1). Hasta ahora, el docto jesuita había publicado, en sendos libros, sus apuntes de clase relativos a los sacramentos de la penitencia y eucaristía. Actualmente saca a luz los pertenecientes al tratado *de Incarnatione*, bajo el mismo título general de «*Prima lineamenta tractatus dogmatici*». Como en los anteriores, hace el P. D' Alés, en este libro, alarde de una erudición selecta y abundante. Los argumentos escriturario y patristico están tratados con gran competencia. En cambio, en la parte expositivo-teológica, nos duele decirlo, está bastante pobre. Muchas veces se limita exclusivamente a copiar literalmente uno o varios artículos de Sto. Tomás. En los tratados relativos a los sacramentos esta nota los hacía recomendables, dada la índole particular de las cuestiones sacramentarias. Pero, en una obra *de Incarnatione*, la parte *expositiva* debe ocupar un lugar preeminente. Por esto creemos que los tratados del P. D' Alés (y sobre todo el que nos ocupa), más que para el discípulo, son útiles para el profesor, por las muchas indicaciones patristicas que contiene.

En tres partes divide la obra el ilustre profesor del Instituto Católico de París. I) Statuitur veritas utriusque naturae in Christo; *Deus et homo*. II) Vincitur unitas personae, in qua proprie consistit mysterium Christi = *Deus Homo*. III) Describitur mediatio Christi, qui est hominum Redemptor = *Cur Deus homo*.

La primera contiene una amplia demostración, de carácter un tanto apologetico, de la *divinidad* de Jesucristo y de la realidad de su humanidad (1-100). En un tratado de teología dogmática, esta primera parte podía muy bien encerrarse en una página, reduciéndola a un corolario de la unión hipostática. Reconocemos, sin embargo, que el P. D' Alés tuvo motivos especiales para proceder de esta manera, por el carácter particular que reviste la enseñanza en el Instituto Católico de París, donde él explicó este tratado.

En la segunda parte expone la doctrina de la primera en que Sto. Tomás divide el tratado de Incarnatione. Permitanos el P. D' Alés decirle que es poco *lógico* en el orden que sigue. Así, la cuestión del constitutivo formal de la unión hipostática la trata después de la dualidad de naturalezas y operaciones en Cristo, y la maternidad divina antes de todo esto, y de probar que Jesucristo, en cuanto hombre, «est Filius Dei naturalis», etc. Las cuestiones que estudia en esta segunda parte, además de las ya indicadas, son: comunicación de idiomas, filiación natural divina de Jesucristo, en cuanto hombre, gracia y ciencia de Cristo.

La cuestión del constitutivo formal de la unión hipostática ocupa una extensión desmesurada para la que suele conceder el docto jesuita a las cuestiones especulativas (187-234). En ella se declara *francamente* tomista, aunque no *plenamente*, como veremos después, admitiendo con Sto. Tomás y contra

(1) *De Verbo incarnato*, prima lineamenta tractatus dogmatici, quam in Instituto catholico parisiensi habebat, Adhemar D' Alés. Un vol. en cuarto de págs. XV-488. Beauchesne, 1930. Fr. 45.

Suárez la *unicidad* del *esse* en Cristo. En el constitutivo formal de la persona se embarca con Capreolo y Billot. Ni por eso hemos de recriminarle, aunque nosotros tengamos otras preferencias. Creemos, sin embargo, que es demasiado benévolo con Suárez al juzgar su sentencia, pues no sólo es ininteligible en sí mismo el *modus realis substantialis superadditus substantiae esistenti*, en que cifra aquél el constitutivo de la persona, sino también destructor del misterio de la unión hipostática, precisamente por la *dualidad* del *esse* en Cristo, que necesariamente supone y expresamente afirma.

Respecto de la *unicidad* del *esse* en Cristo, defendida por Sto. Tomás, escribe con gran sentido histórico el P. D' Alés: «Iam vero videndum ex Patribus quomodo illa doctrina S. Thomae non sit caelitius delapsa tanquam aliquid inconiunctum cum antiquitate christiana, sed ab eo ad maturitatem perducta tanquam fructus genuinus traditionis catholicae. Sollemne est Patribus, praesertim Graecis, ut doceant humanam Christi naturam inexistere Verbo ab eoque sustentari, Latinis, ut doceant ipsa assumptione creari» (228-29).

Con los tomistas conviene también el P. D' Alés, en que el fundamento de esta doctrina hay que buscarlo en la real distinción entre la esencia y existencia de los seres creados: «... hinc necessitas inquirendi quomodo possit natura humana carere actu subsistentiae humanae sibi connaturali. Qui quoniam in ipso actu essendi fundatur, statim occurrit, ut mera hypothesis, ideo fieri posse quoniam careat illa natura humana actu essendi sibi connaturali. Ut autem possit illo carere, oportet ut ab illo *distingatur secundum rem*. Id consequens vidit S. Thomas nec reformidavit: plane enim quadrabat cum principiis quae habebat aliunde constitutis in ontologia». (197).

El P. D' Alés reconoce también que Sto. Tomás enseña terminantemente esta distinción en sus escritos, y que es fundamental en su doctrina. «Hanc (distinctionem) esse *certissimam sententiam* S. Thomae, et verba ejus accipi oportere ut sonant nuper ostendebat historice vir in cognitione doctrinae scholasticae versatissimus, M. Grabmann... Verum in quaestionem *cum omni doctrina S. Thomae consertam* non vacat hic *excurrere*» (199)... Quisiéramos nosotros que otros hermanos del P. D' Alés tuvieran la misma franqueza y lealtad que él para reconocer una doctrina, tan clara y fundamental en el sistema de Sto. Tomás, como es la distinción real entre la esencia y existencia, de la cual, sin embargo, se escurren... con mil habilidades, negando hasta que el mismo Sto. Tomás la haya enseñado alguna vez.

A pesar de todo esto leemos en la página 231: «sententiam expositam (de la *unicidad* del *esse* en Cristo) defendimus, non quidem ut *necessariam*, sed ut *aptissimum ad quietandum animum*, sicut multis visa est, et optime quadrantem cum traditione Patrum Neque distinctionem essentiae et esse assignamus ut fundamentum totius philosophiae christianae: multi enim viri sapientissimi sine illa christiane philosophati sunt, immo sine ulla ejus suspitione aseruerunt dogma catholicum. Sed illam tuemur ut apicem totius ontologiae thomisticae, et singulariter theologiae thomisticae de Verbo incarnato».

Es lástima que el P. D' Alés se haya quedado a medio camino. La doctrina de Sto. Tomás, acerca de la *unicidad* del *esse* en Cristo, es algo más que una simple *congruencia*, por muy grande que se la suponga; es una *necesidad* ontológica del misterio de la unión hipostática. Las realidades teológicas

quedan desfiguradas con esas tímidas concesiones a los sistemas contrarios. ¿Además, cree el P. D' Alés en la posibilidad de una filosofía cristiana distinta, *fundamentalmente*, de la de Sto. Tomás? ¿Sí, o no? Si opta por la afirmativa, tenga en cuenta que entonces todo el *valor objetivo* de la filosofía de Santo Tomás se viene al suelo. Y si se decide por la negativa, entonces la distinción real entre la esencia y la existencia será base, no sólo de la ontología tomista, sino también de toda la filosofía cristiana.

En la tercera parte expone, con gran amplitud y competencia, la redención de Cristo, explicándola por la teoría de la satisfacción vicaria. Discute los motivos de la Encarnación, siguiendo la doctrina tomista sobre el particular, y analiza las prerrogativas de Cristo en cuanto rey de todo lo creado, doctor y juez del género humano.

Las prerrogativas y privilegios de la Virgen, van todos incluidos en un apéndice, que mejor tenía su lugar en la segunda parte, como consecuencias del título de madre de Dios. Al hablar de la mediación universal se muestra bastante somero, no atreviéndose a definir su naturaleza. Hoy, en esta cuestión, se exige algo más que el simple enunciado de la mediación universal.

Terminamos recomendando esta obra, sobre todo, a los profesores de teología, para quienes creemos que ha de ser muy útil y provechosa, por la mucha erudición patristica que desarrolla en cada una de las tesis que discute, y por su inspiración francamente tomista.

El P. Luis Lercher ha publicado el volumen cuarto y último de sus *Institutiones theologiae dogmaticae* (1), en el cual se contienen los tratados de *Virtutibus*, de *Sacramentis in genere et in specie ac de Novissimis*. Lo primero que tenemos que advertir al P. Lercher es que el tratado de Virtutibus se encuentra aquí como fuera de su lugar, pues de no estudiarlas donde Sto. Tomás las estudia, deben ir en el tratado de la Gracia, inmediatamente después de ésta.

Ya son conocidas de todos las cualidades didácticas del P. Lercher, claro, metódico, sencillo y bastante completo. En cuanto al contenido no es de los que más nos agradan. Enseña la causalidad *dispositiva intencional* de los sacramentos, y, al decir del P. Lercher, este es el sentir de Sto. Tomás en esta cuestión, al cual parecen inclinarse también Escoto y S. Buenaventura (230-40). La gracia sacramental consiste en el *derecho* a los auxilios actuales para conseguir el fin propio de cada sacramento (253). Admite la reviviscencia de *todos* los sacramentos, excepto la eucaristía (257); la institución inmediata, *in specie*, de todos los sacramentos por Jesucristo. La transubstanciación la explica por la *aducción* del cuerpo de Cristo, y la desaparición de la substancia del pan, mediante la substracción del concurso de Dios, que la conservaba en el ser. En la doctrina del sacrificio de la Misa sigue a Billot, sin

(1) *Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum*, auctore Ludovico Lercher, S. J. Vol. IV, continens libros quatuor, *De Virtutibus*, *De Sacramentis in genere*, *De singulis sacramentis*, *De Novissimis*. Oeniponte 1930, Typis et Sumptibus Feliciani Rauch. Págs. 763.

declinar a la diestra ni a la siniestra. Al hablar del sacramento de la penitencia dice que la tesis de los *atricionistas*, según los cuales basta el temor de las penas del infierno para el perdón de los pecados dentro de la confesión, se puede *demonstrar cum theologica certitudine* (537). Lástima que el P. Lercher no hubiera venido antes.

En la cuestión de la confesión está muy poco explícito al tratar de su integridad. En primer lugar, no tiene en cuenta que la confesión de los pecados puede ser íntegra, *genere, specie, et numero*, y por esto resultan sumamente confusas sus definiciones de la integridad *material y formal*, que además parece confundir. Oigámosle: «*Confessio est materialiter íntegra, si nullum peccatum grave post baptismum commissum necdum directe remissum omittitur; formaliter íntegra, si in confessione manifestantur peccata gravia omnia et singula, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur*» (542-3). Y de aquí también que sea difícil precisar lo que quiere decir en la siguiente tesis donde enuncia la integridad de la confesión: «*Omnibus post baptismum lapsis, jure divino, necessaria est confessio íntegra peccatorum gravium, quae post baptismum commissae necdum directe remissae sunt*» (542). Más adelante advierte el P. Lercher que esta tesis debe entenderse en el sentido de la integridad *formal* (543), pero como ésta no se extiende al *número* de los pecados, siempre nos queda la duda de si defiende la necesidad, *jure divino*, de confesar todos los pecados no solamente *specie* sino también *número*. Esperamos que, en ediciones posteriores, sea más explícito y más exacto, conforme la importancia del asunto lo requiere.

Por lo demás no tenemos inconveniente, antes mucho agrado, en recomendar esta obra, que estimamos útil, sobre todo para estudiantes.

Acerca de los sacramentos *in genere* publica el P. Umberg un opusculillo (1), claro y compendioso, pero pobre de doctrina. Va dividido en cuatro capítulos, con sus artículos correspondientes, llevando cada uno de ellos resumida al principio en una proposición la doctrina sustentada, a la cual sigue una explicación breve y sencilla. Sería de desear un poco más de orden lógico en la exposición de la materia. Así, por ejemplo, comienza el tratado por el número septenario de los sacramentos, sin haber definido antes lo que es sacramento.

Enseña la causalidad moral de los sacramentos «ad mentem Cardinalis de Lugo», simpatizando con la causalidad *intencional* de Billot, la institución inmediata por Cristo de todos los sacramentos en cuanto a sus materias y formas *in specie*, a pesar de lo cual «ad aliquorum sacramentorum materias formasque a Christo determinatas, Ecclesia quaedam elementa *ad valorem necessaria* addidisse videtur» (37)... Hasta ahora admitían ese poder de la Iglesia algunos teólogos para los sacramentos, cuyas materias y formas se suponía no habían sido instituidas por Jesucristo *in specie*. Ahora el P. Umberg extiende ese poder para «algunos» sacramentos, cuyas materias y formas han

(1) *Systema sacramentarium quod exaravit et composuit J. B. Umberg, S. J. Un volumen de pags. VIII-122. Oeinponte, Typis et Sumptibus Feliciani Rauch, 1930. Mark. 2, 40.*

sido determinadas *in specie* por Jesucristo. Y ¿por qué sólo para *algunos*, y no para *todos*, estando todos ellos en las mismas condiciones? Si la Iglesia puede añadir elementos *necesarios* para su *validez*, a los sacramentos instituidos por Jesucristo *in specie*, en cuanto a sus materias y formas, ¿no es esto hacer a la Iglesia superior al mismo Jesucristo, en cuanto al poder sobre los sacramentos? ¿Cómo los sacramentos de la Iglesia serían los mismos instituidos por Jesucristo? Ya suponemos lo que movió al P. Umberg a asentar esta absurda doctrina, pero esas dificultades no se resuelven así, sino tirando por otros derroteros muy distintos.

La reviviscencia de los sacramentos la extiende por igual a todos. Por lo visto el P. Umberg no ha sentido las dificultades de esta reviviscencia.

Su obra como resumen, muy *resumido*, de los sacramentos, pase, y hasta nos parece bien; pero como libro de estudio, y para servir de texto lo creemos sumamente pobre.

En España hubo un tiempo, por fortuna ya pasado, en que existían dos carreras, de distinta duración, en los Seminarios eclesiásticos. Los que hacían la carrera *corta* cursaban teología por un manual del P. Francisco Lárraga, llamado vulgarmente la *Pacha*. Pues bien; los sacerdotes de *carrera corta*, mirarían el *Summarium theologiae dogmaticae* (1), publicado últimamente por el Dr. Juan Gspan, como insuficiente para satisfacer sus aspiraciones teológicas. En un tomito de 544 páginas en octavo menor, trata J. Gspann de condensar toda la teología dogmática... Se cree autorizado para ello por los *veinte* años que lleva enseñando teología, y por sus publicaciones en diferentes revistas. Desde luego que nosotros le reconocemos ese derecho, y nos importaría muy poco la *extensión* material que da a las cuestiones, si este resumen estuviera bien hecho. Pero del valor de este sumario podrá juzgar el lector por el concepto que de la teología se ha formado el Sr. Gspann en *veinte* años de enseñanza.

1.º *Definición*. «Theologia dogmatica est scientificum systema veritatum revelatarum necnon ab Ecclesia ad credendum propositarum» (1). En esta *definición*... no aparece más que el objeto *material* de la teología... Nada de objeto formal *quod ni quo*. Todo el empeño del Dr. Gspann se va en determinar cuáles son las verdades que la Iglesia propone para creer, y total para repetirnos la división, mandada ya retirar en sana teología, de las verdades de *fe divina* y de *fe eclesiástica*. El objeto de esta última lo constituyen las verdades llamadas *católicas*, que, a diferencia de las de fe divina, «*non sunt veritates revelatae, sed ab Ecclesia ad credendum propositae*... Veritates sive doctrinae catholicae, veritates rationis intelliguntur... (1-2) Y ambas constituyen la Teología...

2.º *División*. «Theologia dogmatica dividitur in *positivam, speculativam, scholasticam*». No sabíamos nosotros que la teología *escolástica* se opusiera a la *especulativa*, como división distinta de la teología dogmática.

(1) *Summarium Theologiae Dogmaticae*, auctore Dr. Joanne Gspann. Un vol. en octavo menor de págs. VI-571. Lethielleux, 1930. Fr. 30.

Pero lo más gracioso son las definiciones que da de cada una de ellas: «Si veritates fidei ab Ecclesia propositae ex lentibus revelationis *et ex ratione theologiae* demonstrantur, habetur theologia dogmatica POSITIVA... Si autem per analogiam dogmatum eorumque comparisonem, aut *ope philosophiae perennis novae veritates in dogmatibus contentae deducuntur*, vel plenitudo veritatis dogmatum secundum diversas rationes revelatur, habetur theologia dogmatica *speculativa*... *Conjunctio utriusque* descriptae theologiae dogmaticae nuncupatur theologia *dogmatica scholastica*... (2). Huelga todo comentario.

3.º *Naturalista*.—Se pregunta el Sr. Gspann si la teología es ciencia y responde que sí. Pero se presenta la dificultad de la inevidencia de sus principios, a lo cual contesta, entre otras cosas, que «etiam primae veritates scientiarum rationis *proprio sensu evidentes non sunt*... quia *demonstrari nequeunt*... Sic theologia dogmatica vere et proprie scientia est.» (2) ¡Pobre teología!

4.º *Fuentes de argumentación teológica*.—Las fuentes de la *positiva* son: Sagrada Escritura y Tradición. «Etiam textus ex operibus ss. Patrum allegandi sunt»... «Historia humana juvat demonstrationem tanquam sic dictam theologia monumentalis (aedificia, imagines, inscriptiones, etc.) Hic valent regulae methodi historicae». Por último, la *razón natural* para las verdades reveladas de orden natural, y para las de *fe eclesiástica*...

He aquí las de la teología especulativa: 1.º *auctoritas Patrum in quantum revelatas veritates speculative considerant*... 2.º *Auctoritas theologorum*. 3.º *Ratio naturalis et auctoritas philosophorum*» (7).

Renunciamos a todo comentario, y dejamos las bonitas consideraciones que esto sugiere a la discreción del piadoso lector.

Los conclusiones teológicas deducidas de dos premisas de fe son también de *fe divina* (9). Más adelante, al tratar de la predestinación y de la gracia, después de hartarse de llamar *bañezianos* a los tomistas, resulta que ni siquiera sabe como se llamaba Báñez, a quien repetidas veces cita con el nombre de *Juan*... El buenazo del Sr. Gspann, cree todas esas cosas que aprendió en la obra del P. Pesch, de la cual la suya no es más que un mal resumen.

El Sr. Diekamp figura, sin duda, a la cabeza del movimiento teológico en Alemania. Desde hace muchos años es profesor de Teología dogmática en la facultad teológica más importante de la reciente república del Rin, cual es la de Münster, donde tiene bien acreditado su nombre. Hombre sincero y profundamente tomista, conoce no sólo la letra de Sto. Tomás, sino que también tiene asimilado su espíritu y su doctrina. Las relevantes cualidades de su texto de teología, tal vez el más didáctico y completo que existe en lengua alemana, son bien conocidas de todos para que nos detengamos aquí a ponderarlas de nuevo. Unicamente nos limitaremos a anunciar la ya *sexta* edición que acaba de aparecer (1), lo que con mucho gusto hacemos, recomendándola vivamente a los amantes y estudiosos de la teología.

(1) *Katholische Dogmatik, nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, sexta edi-

Hoy día que tanto se escribe y se lee se siente la necesidad, tal vez con más agudeza que nunca, de poner en las manos de todos las obras de los grandes maestros de la humanidad, para que sirvan de guía en la conquista de la verdad y del bien.

Por eso no puede menos de merecer nuestro elogio la traducción que de la Suma de Sto. Tomás viene haciendo la «Revue des Jeunes de Paris». El volumen que nos toca hoy reseñar contiene la traducción del tratado de la gracia (1). Está hecha con todo esmero por el P. Mulard, O. P., y en ella se revela el gusto que tienen los franceses para estas cosas (2). Además de la traducción francesa lleva, en nota, el texto latino, y al final dos importantes apéndices, uno de notas explicativas del texto, y de notas doctrinales el otro sobre la gracia santificante y la libertad. Todo en un volumen de 344 páginas, magníficamente impreso y muy bien presentado.

El Colegio dominicano de S. Maximino publica también el volumen IV de la edición manual de la Suma. que viene haciendo. Comprende desde la cuestión 80 de la 2.^a-2.^ae. hasta el final, o sea hasta la cuestión 189 inclusive, en un total de 1.174 páginas. A pesar de esto, el volumen no excede mucho del de un diurno, con letra de tipo bastante grande y muy clara. Los únicos defectos que se le pueden achacar a esta edición son el no reproducir el texto crítico de Santo Tomás, y el ser un poco cara.

II

MONOGRAFÍAS

La analogía en el conocimiento teológico.—Distinguese el discurso teológico por la unión íntima, sin fusión ni transformación, de la luz natural de la razón con la divina revelación, y por su carácter eminentemente analógico en todos sus procedimientos y aplicaciones. Sin penetrarse hondamente de este doble carácter del raciocinio teológico no es posible manejarlo con eficacia, ni siquiera llegar a comprender el valor y sentido de sus afirmaciones. Bajo el primer aspecto, dos extremos igualmente vitandos debe rehuir el teólogo: el naturalismo que lo confía todo a la razón, prescindiendo de la revelación y el sobrenaturalismo exagerado que traspone la teología al plano de

ción corregida y aumentada, por Francisco Diekamp, Profesor de Teología Dogmática en la Universidad de Münster y Prelado doméstico de S. S. Vol. I—De Introductione in Theologiam Dogmaticam—De Deo Uno et Trino—Págs. X-380—Vol. II—De Deo Creatore—De Deo Redemptore—De Gratia. Págs. X-585.—Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1930. RM. 10,50 y 13,70.

(1) *Saint Thomas D' Aquin Somme Theologique, La Grace*, traduction française par R. Mulard O. P. Desclée et Cie. 1929. Paris. Págs. 344. En octavo menor.

(2) *Summa Theologica*, de novo edita cura et studio Collegii. Prov. Tolosanae apud S. Maximinum. Secunda Secundae a q. LXXX ad q. CLXXXIX, Parisiis, Sumptibus Andreae Blot, Via de La Salpetrière 6, 1931. Págs. 1.174, en octavo menor.

la fe. La verdadera teología está situada en un lugar equidistante de estos dos extremos. Constituye su razón formal *sub qua* la revelación virtual, o el *revelabile*, como lo llama Sto. Tomás, que expresa aquella unión íntima de la razón natural con la revelación, en una perpetua subordinación dinámica de la primera a la segunda. A dar a conocer la naturaleza íntima y el valor del raciocinio teológico, bajo este primer aspecto, encamínase la obra, verdaderamente fundamental, del P. Marín-Sóla. Hacia falta que en otra se estudiara, también fundamentalmente, su carácter *analógico* para que pudiéramos decir que poseemos hoy un estudio completo sobre la naturaleza, valor objetivo, etc., del discurso teológico, capaz de orientar a los estudiosos de la teología. Precisamente, esto es lo que se propone hacer M. T. L. Penido en una obra que juzgamos, por muchos conceptos, meritisima (1).

Se divide en dos partes. En la primera, después de unos preliminares sobre la analogía en sí misma (11-78), estudia el problema del conocimiento de Dios en general. Antropomorfismo (univocismo) y simbolismo (equivocismo), son las dos tendencias extremas en cuestión. El primero pretende conocer a Dios del *mismo modo* que las creaturas, y por tanto tan perfectamente como a éstas. Insiste el segundo en la trascendencia de Dios sobre todo lo creado, para negar su cognoscibilidad por el hombre, reduciéndose nuestra ciencia de Dios a puro simbolismo. El hombre se acerca a Dios por el sentimiento, no por la inteligencia. Ambos, por tanto, convienen en la negación de la teología como ciencia, el primero por exceso, y por defecto el segundo.

Todos los errores teológicos arrancan o del univocismo o del simbolismo. Si entre los dos no se da un conocimiento medio, la teología no es posible como ciencia. Este conocimiento es el analógico. Es tan fundamental el conocimiento de la analogía en teología, que sin él no se da ningún discurso propiamente teológico. Es como la atmósfera de la teología. La analogía comienza en el término de las cinco vías, donde se demuestra a Dios como existencia. Permite la afirmación formal, respecto de Dios, de las perfecciones esenciales encontradas en los seres creados por la vía de *remoción* y de *eminencia*. Entre estas dos vías, la primera obtiene el principado en teología. Y ambas constituyen la muerte tanto del univocismo, como del simbolismo. Santo Tomás ni es antropomorfista, ni agnóstico, pero es menos hostil al simbolismo que al antropomorfismo. Esto no quita, sin embargo, para que la interpretación que da el P. Sertillanges de la doctrina de Sto. Tomás, sea de todo punto inadmisibile. «Pero definamos ya el método de la analogía. En nuestras especulaciones sobre Dios, lo verdaderamente central es esta proporción, tantas veces repetida: (a) creado es a ser participado, como (X) increado es a ser imparticipado. Así es como se expresa formalmente el cononocimiento analógico. El método analógico exige muchos procedimientos (demarches), que todos gravitan alrededor de esta proporción. La causalidad se refiere a su *existencia*, asegurándole un apoyo sólido en la realidad; la vías *remotionis* et *eminentiae* dicen orden al *sentido* de la proporción. Por esto el método

(1) *Le Role de l' analogie en théologie dogmatique*, par M. L. Penido. Un vol. en cuarto de págs. 478. París, J. Vrin, Place de la Sorbona 6; 1931.

analógico, considerado en su extensión total, abarca cuatro etapas solidarias: 1.º vía ascendente de causalidad. 2.º La proporción. 3.º Determinación de su sentido por la vía *remotionis et eminentiae*. 4.º Vía descendente de atribución. Estos diversos momentos de nuestro conocimiento de Dios, al mismo tiempo que destruyen totalmente el simbolismo, y antropomorfismo, ponen de relieve la supremacía universal de la analogía» (192-3).

L. Penido tiene mucha razón en escribir, refiriéndose al antropomorfismo: «el pobre Serapión (el monje de que habla Casiano) era de estos simples qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt. ¡Ay, cuántos padecen esta incapacidad!... Olvidando el precepto de Boecio que, *in divinis intellectualiter versari oportet neque deduci ad imaginationes*, quieren a toda costa representarse, es decir, imaginarse realidades que sola la abstracción intelectual puede alcanzar, y desde entonces nada tiene de particular si piensan que la teología es un montón de contradicciones, que las ideas abstractas son ídolos dialécticos, entidades verbales, quimeras sin consistencia, etc.» (72-3).

La segunda parte trata de las aplicaciones teológicas de la analogía. En realidad toda la teología es un ejercicio constante de la analogía. L. Penido escoge como ejemplos los siguientes, que son también los más destacados: trinidad, creación, unión hipostática, transubstanciación y presencia real. Los conceptos de generación, de verbo, relación, persona, etc., van todos pasando por el crisol del método de la analogía, donde se desprenden de todo lo que tienen de propio del ser creado (univocidad), para convertirse en conceptos analógicos que expresan, aunque imperfectamente, realidades *formalmente* atribuibles a Dios en sí mismo. Así es como hay que entender las analogías, de Sto. Tomás en la trinidad. Tenemos conciencia perfecta de la inadecuación original y de la esencial oscuridad de estas analogías, tomadas del entendimiento humano y de la voluntad; pero ¿se sigue de aquí que no expresen nada del misterio, en su realidad profunda? De ninguna manera. «Nosotros reclamamos este *mínimum* de verdad, de objetividad, que basta para distinguir una analogía de una simple metáfora. Porque es preciso convenir en que no hay medio entre admitir este *mínimum* de realidad, o caer en el metaforismo. Ciertamente una metáfora puede tener un gran valor psicológico, pero una cosa es psicología y otra muy distinta metafísica. Pero si toda la parte propiamente teológica de la trinidad, quedando siempre a salvo el dogma, se redujese a un tejido más o menos ingenioso de imágenes y de comparaciones, creemos que semejante teología no sería digna de una hora de estudio. Se adelantaría mucho más leyendo los poetas místicos» (303-4).

Algo parecido sucede también con las ideas de creación, unión hipostática y transubstanciación, después de sometidas al método de la analogía. Todas las antinomias que parecen impedir su concepción, provienen del *univocismo*. Una vez desaparecido éste, dejan también de existir aquéllas, con la presencia de una realidad analógica, *simpliciter diversa* y *sc. quid eadem*, que sólo es atribuible a Dios según el modo de ser propio que tiene en El mismo. No cabe duda que, con la posesión de estas realidades analógicas, el espíritu se ve libre de las malas interpretaciones del univocismo y del agnosticismo, poseyendo la verdadera inteligencia de la verdad revelada. Y, sobre todo, la teología recobra todo su relieve y toda su dignidad. Lo difícil es llegar a la

formación y perfecta depuración de esos conceptos analógicos, que exigen un espíritu muy profundo en el análisis, y muy versado tanto en las cuestiones metafísicas, como en las teológicas. Hic opus, hic labor.

No se puede dudar que la obra de L. Penido representa, en este sentido, un poderoso esfuerzo y una hermosa contribución a la ciencia teológica. En nuestros días, él, más que nadie, ha insistido en hacer resaltar en teología esa distinción, que tanto la enaltece, entre comparación vulgar y analogía metafísica. Este carácter analógico del discurso teológico, merced al cual la teología puede hacer afirmaciones acerca de Dios y deducir conclusiones homogéneas con la verdad revelada, analizándola y organizándola científicamente, aparece en esta obra en todo su relieve. Vivísimamente la recomendamos, lo mismo a profesores que a estudiantes de teología, muy seguros de que la realidad ha de superar a las esperanzas concebidas, pues en una reseña tan breve apenas es dado más que indicar, a grandes rasgos, su contenido.

El deseo de ver a Dios.—Es mucho lo que en estos últimos tiempos se ha escrito acerca de esta cuestión. Todas o casi todas las revistas científicas se han ocupado de ella, dedicando, con preferencia, sus páginas a estudiarla bajo todos sus aspectos. No somos de los que piensan que la *calidad* va en razón directa de la *extensión*, al juzgar el valor de la literatura, que alrededor de esta cuestión se ha producido. Tal vez las cosas se hallen más confusas y embrolladas que nunca. Es nuestro propósito hacer caso omiso aquí de los artículos de revista, sobre los cuales, tal vez, tengamos ocasión más oportuna de hablar, más adelante. Por ahora tan sólo nos haremos eco de la obra del Padre O' Mahony (1), sobre este particular, la cual es representativa de una tendencia hoy bastante extendida.

La cuestión del deseo natural de ver a Dios puede considerarse, en sí misma, o bajo el punto de vista de la enseñanza de Sto. Tomás. O' Mahony la estudia bajo los dos aspectos a la vez, o sea, en sí misma según los principios de la filosofía tomista. Desde un principio se coloca en el punto de vista filosófico, pues, a juicio suyo, esta cuestión se debe resolver en Metafísica (125, 190, 232, 237). Conforme a esto divide en tres partes su estudio: I) The problem: in search of unity. II) The ascent of being to God. III) Mind and God.

En las dos primeras expone cómo todas las creaturas proceden de Dios, ser primero y por esencia ser, y cómo todas tienden a asimilarse con Él, cada una a su manera, en busca de su perfección y de su bien. Dios, fuente de todo el ser y de todo el bien de las creaturas en el *fieri* y en el *perfici*, o en otros términos, en el orden de la causa eficiente y de la causa final, he ahí el objeto en ellas estudiado con un análisis metafísico verdaderamente delicado. Son dos interesantes capítulos de metafísica, en los que se contiene un breve resumen de la doctrina enseñada por Sto. Tomás en los tres primeros libros de la Suma C. Gentes. En la tercera parte se aplica esta doctrina a la naturaleza racional.

(1) *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, by James E. O' Mahony O. S. F. C. Un vol. en cuarto menor de págs. XXVI-263. Cork University Press. 1929. Sh. 10/6.

Su contenido puede condensarse en este silogismo. Fin último de un ser es aquel que llena totalmente y sacia toda su capacidad de felicidad y de bienaventuranza. Es así que sólo la posesión de Dios en sí mismo puede realizar esto respecto de la naturaleza racional, puesto que en ésta hay una capacidad infinita respecto del bien, y sólo Dios posee la infinitud en el ser y la bondad.

1.º Luego la visión de Dios, en sí mismo, es el *único fin último* del hombre. Vamos a copiar textualmente sus palabras, a fin de no alterar en lo más mínimo su pensamiento, que como veremos después no deja de ser algo expuesto y peligroso en la fe. «The ultimate perfection of the finite is to be found in God, and in Him alone. It is towards Him that the creature ultimately tends. To those who object that the divine essence, be cause transcendent, is not desired by the finite, S. Thomas would reply «that it is in the divine essence alone is found the perfection of the finite»; *to deny that as such it is ultimately desired* would be tantamount to *denying the possibility as final beatitude for the finite*, or admitting that final beatitude could be found outside God» (173). «Only the *unique* final end can render fully intelligible the rational nature. There is but one end which could fully appease the movement of its desire. And hence, that there should be two absolute ends in unthinkable. The intellectual nature is one. Absent from its absolute perfection it seeks it. *It is as unthinkable that it should have two really final ends*, as that it should not be itself» (179-80 et passim). «For nature is *one*, and the really final end is *unique*» (175).

2.º Luego la naturaleza intelectual dice una relación trascendental a la visión beatífica, como al fin propio que la define. Esta relación trascendental a la visión beatífica, es lo que Sto. Tomás entiende por deseo natural de ver a Dios. «When St. Thomas spoke of a natural desire or tendency he was speaking directly of the intellectual nature as such. He had not in mind an actual desire. His interests were not psychological but *metaphysical*, and for him «desire» signified simply a *transcendental relation* to its final end» (177 et passim, cfr. pp. 175, 176).

3.º Luego no hay más que *un fin último* del hombre y este es *sobrenatural*. La bienaventuranza se divide en natural y sobrenatural, en cuanto dice orden a los principios activos de su realización o consecución. Así, bienaventuranza natural es la que el hombre puede conseguir por medio de sus propias fuerzas, pero ésta no es suficiente, en razón de fin, para la naturaleza humana, puesto que no agota su capacidad para la felicidad y el bien, y es *esencialmente* relativa a la sobrenatural, a la cual *necesariamente* dice orden. «Now as such, natural beatitude is *incapable* of revealing the full capacities of the nature which is tending. It is *essentially subordinate* and *relative* to the further end. And though it marks the limit of the creature's activity, *it does not mark the further limit* of the creature's *finality*. It is no doubt the end realisable by the creature's activity, *but it is not the really final end which alone can fully render intelligible the nature whence this activity springs*» (168). «Natural perfection, accordingly, is something *essentially relative*. Granted it is the limit attainable by natural forces, its very relativity *prevents it from fully specifying the nature which is at the source of this activity*. Nor is natural perfection itself intelligible as activity, un-

less we recognise the futher attraction of the end which situated beyond the creature. *In no sense, therefore, is natural beatitude willed for itself*» (173). «Were natural beatitude accepted as a final end, as the complete saturation of the tendencies of the rational nature, as something desired in and for itself, *it would be a DENIAL of nature itself*» (175). «Such a natural end *is not really an end in the strict metaphysical sense as something willed for itself*; it points beyond itself; it does not mark the final point which gives complete repose to tendency; rather *it is posible in virtue of the very tendency which it covers*» (179). «If the natural end is such that it can be attained by natural activity, it is not to be made retrospective, as giving the *final specification of the nature as such*» (180). «To designate as final end the natural end attainable by natural activity, is to render *unintelligible* the source whence such activity springs. The *natural end*, therefore, is *determined by nature as principle of activity*, but the *final end* is required for the *intelligibility of nature as well as its activity*» (180).

4.º El deseo natural de la visión beatífica demuestra para Sto. Tomás su posibilidad, puesto que sin ella no es inteligible la naturaleza humana, pero no el hecho de su realización (Cfr. pp. 233, 237, 256, 216, 61 et passim).

5.º La antinomia que parece entrañar, a primera vista, un deseo natural de un fin sobrenatural, se resuelve, según lo expuesto anteriormente, diciendo que la naturaleza humana está ordenada *trascendentalmente* a la visión beatífica, pero como ésta pertenece al mismo orden divino, y su consecución supera a la eficiencia de las fuerzas naturales, de aquí que se dé en nosotros un deseo natural de un fin sobrenatural. «Limited in its activity to a relatively final end, the human mind demands *necessarily* a really final end for its complete *intelligibility*; it has a natural desire of God» (182). «The two-fold division of man's end is based on a two-fold basis, that of nature *as principle of activity*, on the one hand, and that of nature *as principle of perfection* on the other» (179). «Now the real antinomy that corresponds to these apparent ones is to be found in the fact that man, though limited in his natural forces, enjoys in virtue of his intellectual nature a «capacity» for a perfection which transcends him. It is just the paradox of the finite rational creature that its own activity is incapable once for all of immobilising it in a self-sufficient saturating beatitude. Its natural beatitude is the limit attainable by the creature's «tendency» and «desire» (178).

El lector sabrá perdonar lo largo y numeroso de estas citas, en atención a la importancia y gravedad del asunto.

Lo primero que tenemos que manifestar, es nuestro profundo desacuerdo con el P. O' Mahony acerca del carácter de esta cuestión del deseo de ver a Dios y del modo de tratarla. No; esta cuestión no es puramente metafísica. La visión beatífica está más allá del orden natural, adonde no llega la metafísica *pura*. Ni siquiera esta podría vislumbrar su posibilidad, si la fe no se adelantara a la razón, la cual en ningún caso puede llegar a demostrarla. En filosofía y teología tomista es esto cosa corriente. Ni Sto. Tomás trata esta cuestión en la Suma C. Gentes de una manera puramente filosófica, como parece afirmar O' Mahony. Por lo visto O' Mahony no anda muy fuerte en el conocimiento de las funciones propias de la teología, cuando dice que la labor defen-

siva de sus principios pertenece a la filosofía (36). Cualquier estudiante de teología sabe que esto es una de sus principales incumbencias en cuanto sabiduría.

Tal vez por tratar O' Mahony esta cuestión demasiado *metafísicamente* conduce en sus conclusiones a los mayores absurdos. Porque si nuestra naturaleza está *transcendentalmente* ordenada a la visión beatífica; si la visión beatífica constituye el *único* fin último de la naturaleza humana, hasta tal punto que el fin natural *no tiene razón metafísica de fin* de la misma naturaleza; ni puede realmente ser *apetecido por sí mismo*; si la visión beatífica es tan *necesaria* para la *inteligibilidad* de la naturaleza humana, como fin de ella, que la sola suposición de no considerarla como tal, equivaldría a la misma *negación* de la naturaleza; entonces, *lógicamente*, no se pueden sostener ni la *absoluta trascendencia del orden sobrenatural*, ni su *gratuidad absoluta*. Las fórmulas podrán conservarse y repetirse, pero sin contenido real...

Dada la existencia de la naturaleza humana, la ordenación al fin sobrenatural sería algo totalmente *necesario*; de lo contrario, o Dios sería inícuo o un absurdo la naturaleza. Vea el P. O' Mahony adonde conduce *su* metafísica... Por esto creemos firmemente que hay muchos libros en el Índice con menores motivos que éste.

Recomendamos al P. O' Mahony que ahonde un poco más en el concepto de deseo natural, que no define en toda su obra, y en las distinciones entre fin *natural* y fin *sobrenatural*, con sus causas y fundamentos; fin último *natural* y fin último *simpliciter*.

En Cayetano y en todos los comentadores, de alguna nota, de Sto. Tomás, encontrará preciosas indicaciones acerca de estos puntos. Y no le decimos más.

El cuerpo místico de Jesucristo.—La doctrina sobre Jesucristo como cabeza de su cuerpo místico, ha adquirido mucha importancia en los últimos años. Después de todo, nada tiene de particular, puesto que constituye uno de los puntos centrales de la teología paulina. J. Anger publica sobre este tema una obra (1) que, en 1910, le sirvió de tesis para obtener el doctorado en teología por la universidad de Angers. Es de notar que la publica ahora, después de veinte años, a requerimientos de varias personas de autoridad en la materia, las cuales ya tenían conocimiento de ella por conductos particulares. Algunas modificaciones ha sufrido, aunque no muy importantes. Estamos, pues, ante una tesis de doctorado de un escritor novel, aunque otra cosa parezca.

Divide la obra en cuatro partes, las cuales a su vez van subdivididas en numerosos capítulos y artículos. He aquí los títulos de las partes generales: 1.^a La doctrina del cuerpo místico y nuestra redención por el Verbo encarnado. 2.^a La doctrina del cuerpo místico y los sacramentos. 3.^a La Iglesia cuerpo místico de Jesucristo. 4.^a El cuerpo místico o el pleroma de Jesucristo en el cielo.

(1) *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, d'après les principes de la théologie de Saint-Thomas*, par J. Anger. Paris, Beauchesne in-8, 508 págs. 1929.

En ella encontramos méritos y defectos que con toda lealtad vamos a señalar. En primer lugar, merece un elogio caluroso el Sr. Angers por haber sabido dar a esta doctrina del cuerpo místico de Jesucristo, toda la importancia que tiene en Teología. Este mérito se acrece si se tiene en cuenta que en los tiempos en que el autor escribió su tesis, no se le daba tanta. En segundo lugar, hay que reconocer también la abundancia de doctrina y erudición que despliega, así escrituraria como patristica y teológica; el buen sentido con que enfoca y resuelve las cuestiones y la claridad en la exposición.

Pero aparte de estos méritos, que son reales, y de buen grado le concedemos, descubrimos en ella algunos defectos que, en parte, son debidos a los hábitos mentales de la juventud en que fué escrita. Es el primero y más saliente el querer volcar alrededor de esta tesis toda la teología dogmática y moral. A todo se pasa aquí revista. Ciertamente que, como ya hemos indicado, la doctrina de las relaciones de Jesucristo con su cuerpo místico es central en la teología. Pero esto no autoriza para que con este pretexto se trate de casi toda la teología. Bastaría exponer los puntos centrales y esenciales de esta doctrina, limitándose a hacer las oportunas indicaciones respecto de todo lo demás. Sto. Tomás tiene precisamente trazado el cuadro esencial de todo un tratado sobre Jesucristo, cabeza de su cuerpo místico, en la q. 8, a. 6 de la III P. No tenía el Sr. Angers más que dar cuerpo en su obra, a estas luminosas trayectorias y directrices del Angélico Maestro. Pero el empeño de tratar de todo... hasta hace que las ideas sustanciales sobre Jesucristo, cabeza de su cuerpo místico, no tengan en ella todo el relieve que debieran, y que en todo lo demás sea también excesivamente somero, como no podía menos de suceder. El afán de la comprensión debilita la síntesis y la penetración, y quita a esta obra gran parte del mérito que tendría, si no se extendiera a tantas cuestiones. Aparte de estos defectos y otros que aún pudieran señalársele, no dudamos en recomendar esta obra por su abundante doctrina sobre materia tan interesante.

Gracia santificante y justicia original.—¿Cómo se distinguen entre sí, según Cayetano? He ahí el tema desarrollado por J. Bittremieux en un interesante apartado de la revista E. T. L. (1). Que la justicia original se distinga realmente de la gracia santificante es cosa admitida por todos los tomistas. Pero, ¿cómo se distinguen? con distinción real *adecuada* o *inadecuada*? El señor Bittremieux se esfuerza en demostrar que esa distinción es real adecuada. Hay que confesar que el ilustre profesor de Lovaina expone con toda lealtad los argumentos, tanto en favor como en contra de su tesis, refutando después estos últimos. Los argumentos principales que parecen fundar la distinción real adecuada, según Cayetano, son los siguientes. 1.º Que éste habla siempre de la justicia original y de la gracia santificante por medio de partículas *copulativas*. 2.º Que la gracia es, según Cayetano, *rais* de la justicia

(1) *Justitia originalis et gratia sanctificans*. Doctrina Cajetani, auctore J. Bittremieux. Págs. 633-54.

original. 3.º Y que en la q. 109 a. 2 de la I-II, expresamente distingue y contrapone el estado de justicia original al estado de gracia santificante.

Si reflexiona un poco el Sr. Bittremieux, fácilmente convendrá con nosotros en que de los dos primeros argumentos no se puede sacar una distinción real *adecuada*, a no ser que se fuerce demasiado la máquina, pues una y otra cosa se salvan perfectamente en la distinción *inadecuada*.

Y por lo que toca al tercero, que parece ser el argumento Aquiles de Bittremieux, adonde se ase fuertemente en los momentos de apuro, hay que tener en cuenta que, ni en ese artículo ni en toda la cuestión a que pertenece trata Sto. Tomás ni tampoco Cayetano, de determinar, la naturaleza de la justicia original, sino la *capacidad* de la naturaleza para *obrar* el bien. En ese artículo de la q. 102 de la I-II^a se pregunta, en efecto Sto. Tomás: «*Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*». Y distingue, entre naturaleza en estado de *integridad* y de *corrupción*. Ahora bien; lo primero que se propone dilucidar Cayetano es el sentido que tiene en Sto. Tomás la expresión de naturaleza en estado de *integridad*. Para esto, dice que la naturaleza humana «*in quinque statibus, seu modis, considerari potest*: 1.º in puris naturalibus; 2.º in statu consono naturae rationali; 3.º in statu doni iustitiae originalis, seclusa gratia gratum faciente, secundum rem vel rationem; 4.º in statu gratiae gratum facientis; 5.º in statu naturae lapsae». Trata, por tanto aquí Cayetano, no de enseñar la distinción de los distintos estados de la naturaleza ni de determinar su alcance y esencia (cosa completamente extraña también a las preocupaciones de Sto. Tomás en este artículo), sino simplemente de una consideración *lógica* de la naturaleza bajo cinco *modos* diferentes, para determinar el sentido de una expresión algo ambigua de Sto. Tomás. Y que esto sea así, es decir, que se trate de una consideración *lógica* y no de una doctrina *formal* acerca de la distinción adecuada entre el grado 3.º y 4.º se confirma; 1.º porque dice Cayetano, precisamente respecto del tercer grado: «*seclusa gratia secundum rem vel rationem*... Ahora bien; como la gracia constituye precisamente el cuarto grado, donde está toda la dificultad, si tratara Cayetano de enseñar aquí una distinción real *adecuada* del tercer grado con el cuarto, no podía decir del tercero que, «*seclusa gratia secundum rem vel rationem*, sino que diría solamente secundum rem... 2.º Porque, en este mismo comentario, afirma el gran intérprete de Santo Tomás, que el segundo estado es *essentialiter naturalis*, quia ad solum et omne bonum *rationi proportionatum* se extendit»; en cambio, según él mismo, «*de ratione iustitiae originalis est gratia gratum faciens*»; repetidas veces asegura que es un don *sobrenatural*, y que, por tanto, ordena a Dios, no de cualquier manera, sino *sobrenaturalmente* (Cfr. I. P. q. 100 a 1; q. 95 a 1; I-II^a q. 82 a 3 et passim). Sin duda ninguna que todas estas cosas, juntas con otros argumentos que el Sr. Bittremieux indica en la segunda parte de su estudio, y que no hay por qué repetir, hacen pensar, con bastante más probabilidad, en una distinción real *inadecuada* entre la gracia santificante y la justicia original.

publica un suplemento especial al número de enero de la *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, dedicado a S. Agustín (1). En él se contienen trabajos de los escritores siguientes: Gemelli, Masnovi, Paolo Rossi, Cassotti, Amerio, Vis-mara, Pelluza, Galli, Padovani, Oddone, Olgiati, Roberti, Albertario, Soran-zo, Calderini, Calcaterra, Nicodemi y Galbiati. Tratan casi todos ellos de aspectos secundarios del agustinismo. Merecen destacarse, a nuestro juicio, los trabajos de Galli, «*Saggio sulla analisi psicologica dell' atto di fede in S. Agostino*»; el de Padovani, «*La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia de la historia*», y el de Roberti, «*Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall' esame delle fonti agostiniane*».

Por tratarse de un tema tan interesante como «*La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*», haremos aquí mención especial de la breve disertación de Pelluza (167-181). Para S. Agustín la causalidad de la gracia es universal, produciendo en nosotros el *velle et operari*. La cuestión de la eficacia de la gracia la plantea Pelluza en los siguientes *imprecisos* términos: «La grazia è efficace, opera cioè infallibilmente la buona volontà dell' uomo, perchè suscita in lui opportunamente il libero determinarsi al bene, con quel tesoro de benefici interiori ed esteriori che esa apporta e che sono d' altronde conosciuti da Dio come efficaci: oppure perchè porta in sè stessa un influxo tale della onnipotenza divina che fa piegare liberamente la volentà d' ogni creatura ragionevole da quella parte che Dio vuole? (171).

Responde a esto diciendo que en S. Agustín se encuentran «expresiones» que favorecen una y otra manera de resolver la cuestión, y que tales expresiones son «promiscuamente e indifferentemente usate l' una a fianco dell' altra» (ibid). La *certeza* de la eficacia de la gracia divina la funda S. Agustín, ya en la sabiduría, ya en la omnipotente causalidad de Dios. Y aquí otra vez de la *promiscuación* e *indiferencia* de S. Agustín. El Sto. Doctor no determina, ni siquiera indirectamente, cómo la gracia es eficaz, si ab intrinseco o ab extrinseco, ni en qué finalmente estriba la certeza de su eficacia, si en la infalibilidad de la ciencia divina, o en la virtud de los decretos de su voluntad.

No creemos que el Doctor de la Gracia esté conforme con este parecer de Pelluza.

Mariología.—Es bien conocida de todos la obra del P. Terrien, S. J., titulada: «*La mère de Dieu et des hommes*» (2). En la literatura mariana de estos últimos tiempos es, sin duda, de lo mejor que se ha escrito. En ella propónese explicar el docto y piadoso jesuita cómo la madre de Dios es también madre nuestra, para lo cual expone sucesivamente los fundamentos de la maternidad espiritual de María, su promulgación, naturaleza y oficios de ella;

(1) *S. Agostino*, pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte. Milán, Vita e Pensiero, 1931. Un vol. en cuarto de pp. 510. Precio, 50 liras.

(2) *La madre de Dios y madre de los hombres*, por J. B. Terrien, S. J., traducción de la 5.ª edición francesa. Dos vol. de 546 y 462 páginas respectivamente. Editorial Voluntad, Madrid, 1928.

cuáles son los hijos de María, relaciones de ésta con la Iglesia y viceversa, etcétera, todo lo cual aparece tratado con mucha gravedad y riqueza doctrinal, así teológica como patristica. Para la predicación y para fomentar la devoción a la Virgen de una manera sólida y bien fundamentada, es ésta una obra sumamente recomendable. Así era necesario que existieran muchas.

Para facilitar más su lectura y ponerla al alcance de todos, la Editorial Voluntad, ha tenido el buen acuerdo de traducirla al castellano de la 5.^a edición francesa. Lástima que la traducción no responda al mérito de la obra, por los muchos galicismos que tiene. Precisamente en la primera página abre marcha el siguiente, estampado con caracteres gruesos en los epígrafes del capítulo primero: «el plan de la *revancha...* divina».

Con diverso título pero con el mismo contenido, publica B.-N. Morineau otra obra, de carácter general, sobre la Virgen María (1). La divide en dos partes: La madre de Dios y la madre de los hombres. Es clara, compendiosa y completa, pero mucho menos teológica y sugestiva que la del P. Terrien.

El inmortal León XIII, conocido con el sobrenombre de el Papa de Sto. Tomás, pasará también a la historia como el Papa del Rosario. Hombre verdaderamente genial, así como en el orden intelectual no conocía otro remedio, dentro de lo humano, para curar los males del mundo que la instauración y restauración de la filosofía de Sto. Tomás, por la que trabajó con todas sus fuerzas; en el orden moral no se cansaba tampoco de recomendar, por todos los medios, la devoción a la Sma. Virgen María, y ésta, principalmente, por medio del Rosario. En el breve lapso de tiempo de 15 años, publica *diez* encíclicas sobre el Rosario, número que rebasa el de *todas* las otras que sobre temas diversos salieron de la pluma de León XIII. A las cuales pueden agregarse además multitud de documentos, no tan solemnes y de tanta autoridad, que sobre el mismo tema del Rosario hizo públicos en diversas ocasiones, como la consagración de la Basílica de Lourdes, dedicada por expresa indicación suya al Rosario, las letras apostólicas en las que da normas y expone los privilegios de la cofradía del Rosario, etc. Pues bien; en todos estos documentos León XIII no se contenta con dar normas prácticas para su realización, sino que además vierte en ellos, con la competencia y alteza de miras que le son peculiares, toda la doctrina mariana. Exponer y resumir toda esta doctrina mariana de León XIII, diseminada en sus encíclicas y demás documentos pontificios sobre el Rosario, dándole un cuerpo orgánico, tal ha sido el objeto de J. Bittremieux al componer la obra que con mucho gusto damos a conocer a nuestros lectores (2).

Se divide en dos partes: en la 1.^a expone de un modo libre, pero metódico, indicando siempre las fuentes de donde la toma, la doctrina mariana de León XIII, esparcida en aquellas encíclicas y documentos. Esta primera

(1) *La Sainte Vierge*, par B.-M. Morineau de la Compagnie de Marie. Un vol. in-8, pp. 221 París, Bloud et Gay, 1929.

(2) *Doctrina Mariana Leonis XIII*, auctore J. Bittremieux. Un vol. in-8 de 172 páginas, Brujas, Car. Beyaert, 1928.

parte se subdivide en siete capítulos por el orden siguiente: I) De praedestinatione B. M. Virginis, de ejus Maternitate divina, tum in se tum ut fundamento praerogativarum ipsius. II) De notionibus in generali Matris et Consortis Redemptoris, Matris hominum et Mediatrix atque de nexu inter haec et Maternitatem divinam. III) De munere B. M. Virginis Consortis Redemptoris. IV) De munere B. M. Virginis Matris hominum. V) De munere B. M. Virginis Mediatrix. VI) De B. M. Virginis Mediatrix Ecclesiae VII) De intercessione ac invocatione B. M. Virginis.

Como se ve, el Sr. Bittremieux expone la doctrina mariana de León XIII con vistas principalmente a la cuestión de la mediación, la cual, por su importancia merece que la expongamos siquiera sea sumariamente. La mediación de la Virgen no se deriva inmediatamente de su título de Madre de Dios, que en cuanto tal sólo dice relación a su divino Hijo, sino de su asociación por Dios a toda la obra redentora del Verbo encarnado. O lo que es lo mismo, en otros términos: los fundamentos *inmediatos* de la mediación de la Virgen, son: su unión o *asociación* por Dios a toda la obra redentora de Jesucristo, y el título de *Madre espiritual* de los hombres. Estos a su vez presuponen el título de madre de Dios, porque la asociación con Dios en el obrar presupone la del ser, y ésta se obtiene en la maternidad divina mediante la cual la Virgen María es elevada a la misma dignidad del orden hipostático; y por tanto la maternidad divina es el fundamento *remoto* o *mediato* de donde arranca su prerrogativa de mediadora universal. Asociada por Dios a toda la redención del género humano, realizada por Jesucristo, la mediación de la Virgen Santísima es doble como la de su divino Hijo: a) en cuanto a la *adquisición* de méritos o de gracias; b) y en cuanto a su *distribución*. Y tanto en un sentido como en otro la mediación de la Virgen es *universalísima*, como la de Jesucristo, ya por lo que mira a los lugares, como a los tiempos, personas y gracias. Y una y otra la ejerce y desenvuelve lo mismo sobre los individuos en particular, que sobre la Iglesia en general.

Disputan los teólogos si la mediación, en cuanto a la distribución de las gracias, la realiza la Virgen por causalidad física instrumental, llámese como se quiera (sacramental o hipersacramental, que esto es lo que menos importa para el caso), o sólo por intercesión. A lo cual el Sr. Bittremieux no vacila en afirmar: «secundum doctrinam Leonis XIII *saepius inculcatam*, B. Virgo *intercessione* sua ad gratiarum dispensationem concurrir» (74). Y por nuestra parte añadiremos que en esto el inmortal León XIII no hizo más que sancionar la doctrina de Sto. Tomás sobre este particular.

En la segunda parte de la obra exhibe los testimonios de León XIII, y algunos más notables de los pontífices que siguieron sobre la doctrina mariana, por orden alfabético de asuntos, viniendo a formar esta segunda parte como un elenco de la teología mariana muy hermoso y estimable.

No seríamos justos si no añadiéramos que tanto este elenco como la primera parte están hechos con la precisión, justeza, claridad y método propios de quien es un perfecto conocedor de la materia. Tanto a los teólogos como a los predicadores es muy recomendable esta obra.

Entre las cuestiones mariológicas la de más actualidad es la de la mediación.

A la vista tenemos dos memorias del Congreso Mariano de Sevilla que tratan de ella. La primera es del Sr. Nistal, y se titula *Asunción y Mediación de la Sma. Virgen* (1). Su contenido lo resume el autor en las siguientes proposiciones: a) «la Asunción corporal de María a los cielos, o sea, que la Santísima Virgen fué elevada al cielo en cuerpo y alma y allí vive coronada de gloria, es una verdad contenida implícitamente en el depósito de la divina revelación: y, por tanto, definible como dogma de fe divina por el Magisterio infalible de la Iglesia. b) Que esta misma doctrina sobre la Asunción de la Virgen ha sido propuesta y enseñada por el Magisterio universal y ordinario de la Iglesia, de tal suerte que puede considerarse como próxima a la fe. c) Que la mediación o intercesión perenne y universal de la Sma. Virgen en la dispensación de todas las gracias, es también una verdad implícitamente revelada y definible de fe divina. d) Que la divergencia de opiniones sobre la naturaleza o el modo como la Sma. Virgen ejerce esa mediación, no es obstáculo para que pueda ser definido como dogma de fe el hecho de la mediación» (12).

La proposición primera, o sea, la Asunción de la Virgen María en cuerpo y alma a los cielos la prueba por el A. T. Genes. III, 14-15, y por las palabras de la salutación angélica, Luc. I, 28. Y dice respecto de este último argumento que «con toda certidumbre» contiene la Asunción corporal de la Virgen a los cielos». No creemos que el Sr. Nistal, ni nadie, pueda probar «con toda certidumbre», por sola la sagrada Escritura, la *revelación* de la Asunción corporal de la Virgen María a los cielos. Por esto nos parece que el argumento de Escritura, tal como lo expone el Sr. Nistal, desligado y formando como un *todo* distinto del argumento de tradición y del sentir de la Iglesia, es infructuoso e improcedente. Tampoco estamos conformes con lo que dice respecto de la mediación de la Virgen Sma., a saber, que es una verdad que se halla revelada «*formaliter-implicite*» en los principios de su maternidad divina y de su asociación por Dios a la obra de la redención. Esa fórmula es demasiado *suareciana* para que le demos el visto-bueno; nosotros le quitaríamos el *formaliter* para quedarnos sólo con el *implicite* o el *virtualiter*. No tenía el Sr. Nistal necesidad de recurrir a esa fórmula suareciana, pues con muy buen acuerdo admite con Sto. Tomás la definibilidad de toda conclusión teológica *inclusiva* o realmente idéntica con la mayor de fe revelada (11), y por tanto del revelado virtual o implícito.

La segunda conferencia es del Ilmo. Sr. Gomá y Tomás (2). Propiamente no trata de la mediación de la Virgen, sino de las *relaciones* entre ésta y la misión del sacerdocio católico en la Iglesia de Cristo. La enumeración de los puntos que trata dará una idea de su contenido mejor que si intentáramos resumirla, lo que no sería tan fácil. «I) La Madre sacerdotal y el sacerdocio

(1) *Asunción y Mediación de la Sma. Virgen*. Conferencia teológica por D. Antonio Fernández Nistal, Canónigo de la Catedral de Cartagena. Págs. 56. Murcia. La Verdad. 1929.

(2) *La Mediación de la Virgen y la misión del sacerdocio católico en la Iglesia de Cristo*. Conferencia teológica del Ilmo. Sr. Dr. D. Isidro Gomá y Tomás, Obispo de Tarazona. Págs. 41. Tarazona, Imp. L. Martínez Moreno. 1929.

católico: relación ontológica. II) La Maternidad de la Virgen y la paternidad del sacerdocio con respecto a la Iglesia. III) Función sacramental del sacerdocio católico y su relación con la Mediación de la Virgen. IV) La Virgen y el sacerdocio con relación a la Eucaristía. V) La inmolación eterna del Cordeiro: la Virgen y el sacerdocio».

Con todo respeto tenemos que manifestar nuestra disconformidad respecto de esas nuevas denominaciones de María Santísima, Virgen *sacerdotal* (9), y *Madre sacerdotal* (10 et passim). No hace mucho que la Sagrada Congregación mandó retirar de la venta un libro titulado «*La Virgen Sacerdote*». Esta nomenclatura, a más de no ser necesaria, puede dar motivo a malas inteligencias sobre otras verdades de fe, y, por tanto, se han de evitar a toda costa. También creemos inexacto decir que nuestro sacerdocio contiene «una relación ontológica» (14) a la Virgen María. Si no ha cambiado de sentido el vocablo la relación *ontológica* es siempre *esencial*, y la que dice nuestro sacerdocio a la Virgen es *extrínseca* y puramente *accidental*. Nos duele en el alma tener que decir estas cosas, por tratarse de una personalidad tan eminente en la ciencia sagrada, y de criterio tan recto, sano y elevado como el Sr. Gomá, pero «*aliquando etiam dormitat Homerus*», y nuestra intransigencia en este punto es absoluta.

Por último queremos advertir que conviniendo el Sr. Nistal y el Ilmo. Gomá en admitir el *hecho* de la mediación, y en señalarle sus límites y extensión, ninguno de los dos define el *modo* de ella, si es por *intercesión* o por vía de *causalidad física*.

Causalidad de los sacramentos. No andan los autores acordes en determinar la mente de los antiguos escolásticos, respecto de la causalidad de los sacramentos. Con el objeto de que tanto profesores como alumnos de teología tengan un medio fácil, y al alcance de todos, para comprobar la doctrina de la escuela franciscana sobre este particular, publica el P. Lampen, extraídas de sus obras y resumidas en un folleto de la colección «*Florilegium Patristicum*» (1), las soluciones a esta cuestión de Alejandro de Ales, S. Buenaventura, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de Ware y Escoto. Anteriormente a Sto. Tomás corrían dos teorías bastante comunes acerca de la eficiencia de los sacramentos: la de la causalidad *dispositiva* y la que propugnaba que los sacramentos sólo eran *ocasiones* a cuya posición Dios causaba la gracia. Ambas se fundaban en que la gracia se *crea*, y que la creatura ni siquiera *instrumentalmente* puede concurrir a la creación. Por esto ambas negaban a los sacramentos la causalidad *perfectiva* de la gracia, ya sea como causa principal o instrumental; pero la primera, para salvar la diferencia entre los sacramentos de la ley nueva y la vieja, admitía en los de la primera una eficiencia de la gracia *ex opere operato*, puramente *dispositiva*. Según esto, a los autores de escuela franciscana hay que clasificarlos de la siguiente manera: Escoto se encuentra resueltamente entre los defensores de la causali-

(1) *De causalitate Sacramentorum*, juxta scholam franciscanam, edidit Willibrord Lampen. O. F. M. Fasciculus XXVI. Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, 1931. Págs. 60.

dad puramente *ocasional*. S. Buenaventura favorece más a ésta que a la *dispositiva*. Alejandro de Ales se sitúa en un medio que se parece más a la *ocasional* que a la *dispositiva*. Ricardo de Mediavilla y Guillermo de Ware sostienen decididamente la causalidad *dispositiva*.

La sentencia de Alejandro de Ales, que es la que más nos importa fijar, puede condensarse en los siguientes términos: «dicendum quod sacramenta sunt causae per modum *materialis* disponentis vel efficientis *large* sumendo... Unde sunt causae non quantum ad esse sed quantum *ad inesse*». Y explicando esto dice más adelante: «ad illud vero quod objicitur, quod secundum hoc essent similia ista sacramenta illis, quae sunt in Veteri Lege, dicendum quod non, quia sacramentis istis *sic conjunxit* Deus gratiam propter plenitudinem gratiae quae cum Christo venit, ut *cum istis*, secundum quod deberet, *subiiceretur homo et disponderetur*... et dispositus, a Deo gratiam inveniret. In illis autem non sic fuit, quia nondum venerat ille qui erat plenus gratia, nec sic ordinaverat *instituendo et disponendo*». Así pues, la causalidad *dispositiva* propugnada por Alejandro de Ales no parece que exceda los límites de la puramente ocasional, que por otra parte el mismo Alejandro de Ales quiere evitar, puesto que esa disposición obrada por el sacramento no es algún efecto sobrenatural causado en el alma previamente a la misma gracia santificante, sino simplemente la misma *aplicación* del sacramento *instituido y dispuesto* por Jesucristo para causar la gracia en las almas. En resumen, que la Escuela franciscana puede y debe considerarse como representante de la opinión que sostenía la causalidad meramente *ocasional* de los sacramentos.

A. Van Hove expone la doctrina del Altisiodorense en un interesante artículo aparecido en Divus Thomas de Placencia (1). Se distingue muy poco de la de Alejandro de Ales. Los sacramentos no causan *efficienter* la gracia, ni la disposición a ella, o sea el carácter, sino que tan sólo son causas *materiales* de la gracia. Y se dice que son causas materiales de la gracia, en cuanto que la *contienen*, y esto en cuanto que a su *posición* Dios la *causa* inmediatamente y sin intermediario alguno en nuestras almas. Luego es también partidario de la causalidad ocasional.

¿Cuál fué la mente de Sto. Tomás en este punto? ¿Enseñó alguna vez, por lo menos en el comentario a las Sentencias, escrito en su juventud, la causalidad *dispositiva*? He aquí el objeto de un interesante estudio del P. Tuyvaerts, O. P., publicado en Angelicum (2). Al decir de Pedro de Palude, Capreolo, el Ferrariense, y Cayetano en el comentario a las Sentencias, últimamente descubierto por el P. Laurent, O. P. (3), Sto. Tomás enseñó *siempre* la causalidad *dispositiva*. Fúndanse también estos autores, excepto Cayeta-

(1) *Doctrina Gulielmi Altisiodorensis de causalitate sacramentorum*, 1930, mens. mai-aug.; págs. 305-324.

(2) *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam unquam docuerit*. An. VIII, 1931, Fasc. 2. Págs. 149-187.

(3) *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences* Vingtième année, N.º 1-1931. Págs. 77-83.

no, para afirmar esto en que la gracia se *crea* y ninguna creatura puede ser causa principal ni instrumental de la creación. Y tal parece ser la mente de la escuela tomista hasta el siglo xv.

Por otra parte opónese a esto la doctrina de la III. P. en la que manifiesta y decididamente enseña que la gracia es el efecto *principal* de los sacramentos, y como *secundario* señala precisamente el carácter. ¿Es que hubo cambio o existe contradicción en la mente de Sto. Tomás? A esto no contestan de igual manera los autores citados. Pedro de Palude y Capreolo dicen que no hay *variación esencial* en la mente de Sto. Tomás, porque lo que Sto. Tomás enseña en la III. P. no es precisamente que los sacramentos causen la gracia santificante, sino la gracia *sacramental*, la cual se distingue de la santificante en que ésta es una gracia *gratis data*, que acompaña a la santificante y al carácter u ornato, que producen los sacramentos. El Ferrariense, por otra parte, afirma que la doctrina de Sto. Tomás, en la Suma teológica, debe entenderse y explicarse reversivamente por la de las Sentencias. Cayetano en su comentario a las Sentencias, que al igual de Sto. Tomás escribió cuando aún era joven, no parece hacerse cargo siquiera de esta dificultad, dando por *una* en todas partes la doctrina del Angélico Maestro en cuanto a la causalidad *dispositiva*.

El P. Tuyaerts se propone demostrar que efectivamente en la doctrina de Santo Tomás, desde las Sentencias a la Summa, no existe cambio sustancial, ni mucho menos contradicción, porque Sto. Tomás nunca enseñó, ni en las Sentencias ni después, como *doctrina suya*, y de una manera *firme y segura*, la causalidad *dispositiva* de los sacramentos. En efecto, Sto. Tomás siempre rechazó la sentencia *ocasionalista*, por encontrarla insuficiente para explicar la causalidad de los sacramentos. Es cierto, por otra parte, que en el comentario a las Sentencias y en las cuestiones *de Veritate* y *de Potentia*, propone la causalidad *dispositiva*, pero nunca lo hace presentándola como *opinión suya*, sino como la más comunmente sostenida por los autores, y al mismo tiempo como la más probable y más conforme con el sentir de los Padres; pero esto tampoco en *absoluto*, sino relativamente a otras opiniones, sostenidas también por los autores de entonces, como la *ocasionalista*. El Sto. Doctor nunca define ni revela en estos escritos el *propio* sentir acerca de esta cuestión, sino que juzga y califica el sentir *ajeno*. Parecen confirmar esto tres razones principales: 1.^a El modo de hablar de Sto. Tomás en estos primeros escritos, en los cuales nunca lo hace en nombre *propio* y de una manera *categorica y asertiva*, sino usando siempre de los siguientes términos al *proponer* la causalidad dispositiva de los sacramentos: «*ut aliqui dicunt*, disponendo»; «*secundum aliam opinionem, quae sustinetur communis*»; «*sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium*»; «*cum sacramenta justificare dicantur instrumentaliter et dispositive*»; «*videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens*», refiriendo esta doctrina a la opinión que sostenía la causalidad puramente ocasional. 2.^a Que, desde 1260 en adelante, Sto. Tomás no se vuelve a acordar en todos sus escritos de la causalidad *dispositiva*, sino que siempre enseña o la instrumental a secas, o explícitamente la *perfectiva* de la gracia como *efecto principal* de los sacramentos. 3.^a Que *nunca* fué doctrina de Sto. Tomás que la gracia se crea, lo

que constituya el argumento Aquiles de la opinión que propugnaba la causalidad dispositiva.

Y éste es también el sentir de Cayetano en su comentario a la III. P. de la Suma, cuando su pensamiento se encontraba ya maduro. Hubo por tanto evolución en el pensamiento de Sto. Tomás, no cambio sustancial, ni mucho menos contradicción.

El P. Tuyaerts concluye su interesante estudio con estas palabras llenas de sentido histórico: «in hoc Angelicus *innovavit*, sicut in pluribus aliis materiis; innovavit totaliter si comparatur scriptoribus sui temporis, quorum errorem in explicanda sacramentorum causalitate sensit, rejecit, correxit; innovavit multo minus si comparatur Sanctis illis anteacti temporis, quorum auctoritatem tam alte venerabatur et tan saepe invocabat, et quorum verba sacramentorum causalitatem respicientia non nisi in systemate perfectivae instrumentalis causalitatis perfectam suam et connaturalem explicationem nancisci possunt» (186).

La razón interna de esta innovación y evolución doctrinal de Sto. Tomás parece ser, como muy sagazmente advierte el P. D' Argenlieu en unos artículos sobre el carácter de los que a continuación daremos cuenta (1), la solución dada a la cuestión de la Humanidad de Cristo, pues mientras en las Sentencias solamente le concede una causalidad *dispositiva*, en la Suma es indudable que le concede también la *perfectiva* respecto de la gracia.

El efecto *secundario* de los sacramentos es el carácter. La doctrina de Sto. Tomás sobre el carácter marca también un progreso muy grande sobre la de su tiempo. Para Alejandro de Ales, S. Buenaventura, Alberto Magno, etcétera, el carácter era un signo distintivo; para el Angélico Doctor dice además orden inmediato al *culto* cristiano, cosa que le es común también con los demás sacramentos, pero en cuanto a esto distínguese de ellos en que el carácter da el poder de hacer y recibir los demás sacramentos y todas las acciones del culto cristiano. Por esto el carácter, que para Alejandro Alense, S. Buenaventura y Alberto Magno pertenecía a la categoría de *hábito*, para Sto. Tomás es una *potencia*. Como tal se recibe en el entendimiento, sujeto de la fe, que se profesa en el culto, al cual ordena el carácter. Desde las Sentencias Sto. Tomás ya orienta toda su doctrina sobre el carácter hacia el sacerdocio de Cristo, haciendo aquél una participación de éste. Y esta es, acaso, la innovación más importante introducida por Sto. Tomás en la doctrina del carácter, cuya plena realización no se encuentra hasta la III P. de la Suma. Más que a la Trinidad, como decían los antiguos, el carácter, según Sto. Tomás, nos asimila a Cristo sacerdote. Y aquí se encuentra también otra de las causas de su indelebilidad, además de la del sujeto en que reside. Santo Tomás introdujo esta innovación fundamental en el concepto del carácter, a juicio del P. D' Argenlieu, a causa de la mayor preponderancia que en su mente

(1) I.—*La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le caractère sacramentel dans les Sentences*. II.—*La doctrine du caractère sacramentel de la «Somme»*. Cfr. *Revue Thomiste*, números 56 y 57, págs. 193-219 y 289-303, respectivamente.

y en su última obra adquirió la doctrina sobre Cristo-sacerdote. El P. D' Argenlieu concluye sus artículos con estas palabras, llenas también de realidad histórica: «este estudio nos ha mostrado una vez más de qué manera Sto. Tomás domina su tiempo» (301-2).

Eucaristía.—Nuestros lectores conocen ya el tratado *De Eucharistia* de A. D' Alés, del cual hemos hecho ya mención en nuestro boletín anterior. Pues bien; ese mismo tratado, quitado todo el aparato técnico y escolástico, suprimido también cierto exceso de argumentación para el público a que ahora se destina, y ampliada bastante la parte *expositiva* de las cuestiones, lo publica de nuevo su autor traducido al francés en la «*Bibliothèque catholique des sciences religieuses*» (1). Nada tenemos que añadir ahora en cuanto al contenido y valor de la obra a lo ya dicho anteriormente. Pero esta obra y alguna otra que vendrá después, de vulgarización científico religiosa, hechas por profesores especializados en teología, nos sugieren a los españoles en las actuales circunstancias algunas consideraciones, que queremos estampar aquí, por si prendieran en algún espíritu generoso. En España, aunque sea muy triste confesarlo, existe una ignorancia religiosa muy grande. Y precisamente los que blasonan de más intelectuales son los más ignorantes en materia religiosa. Las consecuencias que de aquí se derivan todo el mundo las puede calcular. Hasta hora vivíamos en una protección estatal que puede ser que nos haya perjudicado tanto como favorecido. Actualmente, el grito de batalla ha sonado ya, y ésta ha de ser ante todo cultural, apologética, teológica. Es necesario elevar el nivel de la cultura religiosa de nuestro pueblo, si no queremos ser arrollados por una ola de impiedad y de ignorancia, y para esto nada como poner las sublimes enseñanzas de la teología acerca de las verdades de nuestra fe en comunicación con las inteligencias del mundo, que hasta ahora han vivido en un total aislamiento de ella. Conociendo la fe y la religión la amarán. ¿Y quién ha de hacer esta labor? La *escrita*, los teólogos y los especializados, porque tan necesario como ésta es que de nuestros libros, que tratan de religión, desaparezca cuanto antes la ñoñería, la incultura, y sobre todo la falta de teología. El ejemplo nos lo da esta biblioteca de ciencias religiosas de Francia, en la que hombres eminentes y especializados en teología, filosofía religiosa, apologética, etc., publican en ella sus obras técnicas sobre las verdades de nuestra religión, haciéndolas asequibles a todas las inteligencias. ¡Ojalá en nuestra patria existiera, dentro de poco, una biblioteca semejante a esta de París, que en menos de tres años lleva publicados ya más de *cien* volúmenes!

¿Hubo en la Cena un sacrificio completo distinto *numéricamente* del de la Cruz? He ahí el objeto de un importante estudio del P. M. Alonso, S. J. (2).

(1) *Eucharistie*, par A. D' Alés. Bloud et Gay. 1930. Un vol. en octavo, págs. 174.

(2) *El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor*, según el Concilio Tridentino, por el P. M. Alonso, S. J. Un vol. en cuarto de págs. XXI-544. Madrid, Editorial «Razón y Fe», 1929.

Pocas cuestiones en teología han dividido tanto los autores como ésta. Falta todavía la uniformidad en el mismo concepto de sacrificio, y aun aquellos que convienen en representarlo bajo el dualismo de la oblación e inmolación, no saben cómo encontrar estos dos elementos en el sacrificio eucarístico, para lo cual se han excojitado las teorías más extrañas y hasta las más absurdas. ¿No habrá aquí un caso típico de *univocismo*, tan frecuente como pernicioso en teología, que vicia originariamente todas, o por lo menos gran parte de estas hipótesis y teorías? ¿No se debería, ante todo, definir, partiendo de los datos de la fe y de la razón natural, la esencia *analógica* de sacrificio, prescindiendo de sus particularidades específicas en el humano, para ver después realizada de diversas maneras esa esencia *analógica* de sacrificio en los de la ley antigua, en el de la Cruz, y en el de la Cena o del Altar? Pero, en fin, sea-se de esto lo que se quiera, es lo cierto que los protestantes niegan a la Cena el carácter de sacrificio, y muchos católicos, entre los cuales sobresale actualmente el P. Mauricio de la Taille, en su *Mysterium fidei*, sostienen la *unicidad* de sacrificio entre la Cena y la Cruz. Contra estos últimos dirige el Padre Alonso sus ataques en este libro, y principalmente contra el P. de la Taille.

Con este objeto estudia la mente del Concilio de Trento en la famosa sesión 22, en la que se definió la doctrina del sacrificio de la Misa. Y para hacerla resaltar más, la analiza: 1.º en los protestantes, contra quienes se dirigen las definiciones del Concilio; 2.º en los teólogos que precedieron al Concilio; 3.º en los que asistieron a él e intervinieron en esta sesión; 4.º y en los que inmediatamente le siguieron, como reveladores de la doctrina que en el Concilio imperaba. De este estudio verdaderamente abrumador se desprende: 1.º que los protestantes contra quienes se dirige el Concilio admitían el sacrificio de la Cruz y negaban el de la Cena y el de la Misa; 2.º que casi la *totalidad* de teólogos, que precedieron, acompañaron y siguieron al Concilio, se deciden por la *duplicidad numérica* de sacrificio en la Cena y en la Cruz; 3.º y que en este mismo sentido hay que interpretar, por lo tanto, las palabras del Concilio en la sesión 22 c. 1.

Es tan abundante y sólida la argumentación del P. Alonso en favor de la duplicidad numérica de sacrificio en la Cena y la Cruz, que creemos que mina por su base la tesis del P. de la Taille. Podrá discutirse la exactitud en la interpretación de éste o del otro teólogo o autor, pero nada significaría esto en la resultante general de la opinión de los teólogos antes, después y en el mismo Concilio, los cuales indiscutiblemente están por la afirmativa. Es una obra verdaderamente sólida, muy interesante y rica en documentación histórico-teológica acerca del Concilio de Trento, por lo cual siempre servirá como libro de consulta para conocer la mente del Concilio sobre esta cuestión.

Con la misma libertad de espíritu con que reconocemos el mérito de esta obra, que lo tiene grande indiscutiblemente, permítanos el P. Alonso que le indiquemos algunos defectillos también ciertos y verdaderos.

1.º A una obra de esta índole debía presidir naturalmente un concepto claro y bien definido de sacrificio. El P. Alonso no se ocupa siquiera de ello, y deja a cada cual que tenga el que más le convenga. Por su parte el P. Alonso, en el transcurso de la obra, y particularmente en pp. 287-294, parece indicar que de la esencia del sacrificio son: la *real inmolación* y la oblación. Sin

duda ninguna que este concepto compromete la existencia del sacrificio en la Misa y sobre todo en la Cena; y para salvarla el P. Alonso no tiene más remedio que refugiarse en la sentencia de Lugo, a quien sigue en sus fantásticas cavilaciones sobre el estado de Cristo en la Eucaristía. No le alabamos el gusto ni le seguimos en la elección.

2.º La redacción de la obra es por demás defectuosa. A veces es muy difícil saber lo que materialmente quiere decir. Y si esto nos pasa a los españoles, ¿qué no sucederá a los extranjeros, que no conozcan bien los giros y la índole de nuestra lengua? Añádase a esto las infinitas repeticiones, los innumerables incisos, las faltas de construcción gramatical y de orden rigurosamente lógico en la exposición de las ideas, etc., todo lo cual contribuye a hacer la lectura de esta obra sumamente molesta y pesada, por confusa y machacona.

3.º Hay que señalar también como vituperable la absoluta intransigencia del P. Alonso con las opiniones contrarias. No hay derecho a tratar al P. de la Taille, tan benemérito por su excelente obra *Mysterium Fidei*, casi de hereje, como lo hace el P. Alonso. No; aunque no seguimos su opinión de la unidad numérica del sacrificio de la Cena y de la Cruz, ni la creemos conforme con las enseñanzas del Concilio Tridentino, tampoco es menos cierto que el Concilio no definió, ni intentó definir la duplicidad numérica del sacrificio de la Cena y de la Cruz. No hay que ser más papistas que el Papa.

Por su parte el P. de la Taille contestó a las impugnaciones del P. Alonso en un extenso artículo, aparecido primero en *Gregorianum*, y tirado después aparte (1). En él discute el P. de la Taille la legitimidad del testimonio de algunos teólogos alegados por el P. Alonso en favor de su tesis. Aun dado, y no concedido, que haya que suprimir esos autores de la lista del P. Alonso, todavía queda en pie su argumentación, que no hay más remedio que reconocer como abrumadora y contundente. Lo que sí queremos recoger, y a lo que nos asociamos al P. de la Taille, es al grito de protesta que pronuncia, al final al de su réplica, contra la manera que tiene el P. Alonso de calificar su doctrina acerca de la transubstanciación y del sacrificio. *Suum cuique*.

La constitución esencial del sacrificio de la Misa, tal es el tema desarrollado, en su tesis doctoral, por O. Derisi (2). Puede considerarse dividida en tres partes: 1.ª Noción del sacrificio y sus divisiones. 2.ª Opiniones diversas de los teólogos acerca de la esencia del sacrificio de la Misa. 3.ª Doctrina sustentada. El autor se determina, en esta tercera parte, por la opinión del P. Pesch a quien sigue con toda fidelidad. Abundan los materiales en esta obra, pero está mal digerida y peor expresada. La exposición de opiniones acerca del sacrificio es un laberinto. Encontramos además expresiones, que tal vez en la Argentina sean corrientes, pero que a nosotros los españoles no pueden menos

(1) *A propos d' un livre sur la Cène*, par M. de la Taille, S. J. Roma, Università Gregoriana, 1930. Págs. 194-263.

(2) *La constitución esencial del sacrificio de la Misa*, por O. Derisi. Tall. Graf. «Guadalupe», Mansilla, 3865. Buenos Aires, 1930. Un vol. en cuarto menor de páginas XI-208.

de chocarnos un poco, como *ubicar* (118), *presentificada* (138), *novedosa* (21), etcétera. La redacción es tan oscura y tortuosa, que con gran frecuencia no sabe uno a punto cierto lo que quiere decir. Allá van dos botones de muestra cogidos al azar.

Está hablando de que el sacrificio *relativo* puede serlo esencial y accidentalmente, y lo explica así: «en efecto, esta relatividad del sacrificio puede pertenecerle, o bien simplemente como una nota intrínseca, esencial a su constitución concreta y que puede, o no, pertenecer a las notas por las que el sacrificio se constituye como sacrificio absoluto; o bien como una nota esencial al sacrificio aún como absoluto, por la que éste parcial o totalmente se constituye; en cuyo caso la misma relación a otro sacrificio incluida en un rito presente, sería la razón formal por la que este rito realiza la esencia de sacrificio» (45).

Expone el primer argumento para probar la tesis, por él sustentada, acerca de la esencia del sacrificio de la Misa y dice: «la razón formal del sacrificio de la misa, por definición, estará realizada por el aspecto de la consagración, que reúna los elementos físicamente constitutivos del sacrificio. Presupuesta la presencia de la hostia (al menos lógicamente) a ella, la razón formal deberá entrañar un rito sacrificial, es decir, una inmutación real de la hostia (por lo menos para asegurar con toda certeza las notas del sacrificio. Cfr. c. 1, n. 18 y 22), con su correspondiente oblación sensible. Además fuera ya de la constitución propiamente tal del sacrificio, pero en relación de causa con ella, la razón formal deberá mostrarnos la intervención sacerdotal en esos elementos» (136). Tenga en cuenta el lector que al copiar estos párrafos hemos seguido también la ortografía de O. Derisi.

Con los mismos materiales que tiene podría el Sr. Derisi hacer una tesis mucho más diáfana de concepto y más clara de expresión.

Penitencia y Orden.—Vertido al francés por su autor y adaptado al público a que ahora se dirige, aparece de nuevo publicado en la *Biblioteca de ciencias religiosas* el tratado *De Paenitentia* del P. Galtier, S. J. (1). Excusado parece decir el agrado con que vemos la publicación de obras de esta naturaleza por especialistas en teología. El P. Galtier sostiene en este libro de divulgación teológica sus tesis de antes acerca de la existencia, desde el principio, de una penitencia privada al lado de la pública (116-124), de la universalidad del perdón concedido siempre por la Iglesia a todos los pecados, aun los más graves (120-24), y la tesis un tanto peregrina de que el edicto que reprocha Tertuliano a S. Calixto, no es realmente de este Papa, por el silencio que acerca de él guarda S. Hipólito que convivió y sobrevivió a S. Calixto y fué además su adversario (121), sino probablemente de Nectario, Obispo de Cartago.

El P. Perinelle, O. P., expone la doctrina de Sto. Tomás sobre el sacramento del orden en un artículo de la *Revue des Sciences Philosophiques et*

(1) *Le péché et la pénitence*, par le P. Galtier, S. J. Bloud et Gay 1929. Un vol. en octavo de págs. 216.

Theologiques (1). Y lo hace con las mismas palabras de Sto. Tomás, entresacadas de sus obras, y traducidas al francés. Al final expone algunas reflexiones suyas, de las cuales dos, sobre todo, nos interesa consignar aquí. La primera es la coincidencia casi *verbal* del *Decretum pro Armenis*, en la parte que afecta a los sacramentos, con el escrito de Sto. Tomás «*De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*». Esto es de mucha importancia para apreciar tanto el sentido como el valor de este documento.

La segunda, y principal, es, que conociendo tanto Sto. Tomás como los Padres que intervinieron en el Concilio Florentino la doctrina de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas de S. Pablo sobre el sacramento del orden, las cuales sólo señalan la imposición de las manos para conferirlo, sin embargo, tanto Sto. Tomás como el Concilio Florentino enseñan que la *materia* del sacramento del orden consiste *únicamente* en la entrega de instrumentos. Luego lo mismo Sto. Tomás que el Concilio Florentino, concluye el P. Perinelle, concedían a la Iglesia la facultad de *determinar* las materias y formas de algunos sacramentos. Luego la relativa novedad de esta materia del sacramento del orden no es argumento contra su existencia. Luego la diversidad actual de este sacramento en la Iglesia griega, y su cambio en la latina, a partir del siglo diez, nada prueban contra la entrega de instrumentos como materia esencial del sacramento del orden. Luego de ninguna manera es lícito hablar ni escribir contra la doctrina sustentada en el decreto de Eugenio IV (248-9).

No estamos de acuerdo con el P. Perinelle. Nosotros deseáramos que el P. Perinelle contestara a estas preguntas. ¿Sabían, tanto Sto. Tomás como los Padres del Concilio Florentino, que la entrega de instrumentos para conferir el sacramento del orden *nunca* se conoció en la Iglesia griega, ni se usó en la latina *hasta el siglo diez*? En la hipótesis afirmativa ¿admitirían que el sacramento del orden se había venido administrando durante diez siglos *sin que tuviera determinadas* su materia y su forma? Y en caso *negativo*, ¿concederían, tanto Sto. Tomás como el Concilio Florentino, a la Iglesia, no ya la facultad de *determinar*, sino la de *cambiar*, como sucedería en este caso, la materia y forma del sacramento del Orden? Porque debe tener en cuenta el P. Perinelle que, en este caso, determinar equivale a cambiar, puesto que Sto. Tomás *excluye* la imposición de las manos de la materia esencial del sacramento del orden, y el decreto de Eugenio IV reproduce taxativamente su doctrina, como el mismo P. Perinelle reconoce noblemente. Escuche el Padre Perinelle estas palabras de Sto. Tomás, precisamente a propósito de la institución de los sacramentos: «*illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam sollemnitatem... Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo; et licet non sunt omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione*» (III. P. q. 64, a. 2, ad 1.^m) Y tenga en cuenta el P. Perinelle, que estas palabras son contestación a la dificultad que Sto. Tomás se había propuesto

(1) *La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l' Ordre*, 1930, n. 2, págs. 236-25

precisamente acerca de la materia de los sacramentos de la confirmación y de la extremaunción. En nuestro sentir, Sto. Tomás ni conocía la historia de la introducción de la imposición de las manos en la colación del sacramento del orden, ni de conocerla pondría en la entrega de instrumentos la materia esencial de este sacramento, con exclusión de toda otra, como hace, ni hay por consiguiente fundamento para atribuirle esa doctrina según la cual la Iglesia puede determinar las materias y formas de algunos sacramentos, facultad que expresamente niega en las palabras que acabamos de citar.

Matrimonio.—¿Cuál es la forma del sacramento del matrimonio? He ahí la cuestión agitada por el Sr. Pumar Cornes en una obra cuya primera parte suma la friolera de 1.023 páginas, en cuarto, de letra menuda y apretada (1). Desde el primer momento no dejó de asombrarnos un alumbramiento tan prodigioso, sobre todo, teniendo en cuenta que todavía faltan otras dos partes de la obra, según expresa declaración del autor. Pero más tarde hemos podido apreciar que todo está en consonancia, y que el ofrecimiento o dedicatoria de la obra, que lleva al final, está en relación con la extensión de ésta. Helá aquí al pie de la letra. «Omnia pro SS. Corde Jesu, Per Mariam Immaculatam: Auspicibus, S. Joanne Baptista, S. Joseph, atque SS. Apostolis, prae-sertim Petro et Paolo, Jacobo M. et Joanne». Todos estos santos, como nos ayudaron a leerla, nos guien también al reseñarla y juzgarla.

Resumámosla en pocas palabras. Supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural la forma que da ser al matrimonio, no consiste precisamente en el mutuo consentimiento manifestado de una manera sensible, como se venía creyendo hasta aquí, sino en el *sacramentum*, o sea, en la relación *teológico-ontológica* que dice el matrimonio a la unión de Jesucristo con su Iglesia. Pruébese esto porque el fin del matrimonio es engendrar hijos para Dios, y en la hipótesis del pecado original, la generación material no puede realizar este fin, ni es *intrínsecamente* buena, sino en cuanto se ordena a la generación espiritual, la cual se obtiene por la unión de Jesucristo con su Iglesia. De donde se deduce inmediatamente que el matrimonio, supuesta la elevación al orden sobrenatural, existió siempre y necesariamente como *sacramento*, desde el estado de justicia original hasta el estado de gracia, y esto lo mismo entre bautizados que entre infieles o no bautizados. Y es esto en tal manera necesario, que toda cópula carnal fuera del matrimonio-*sacramento*, sería forzosamente *fornicaria* e incapaz de engendrar hijos ordenados al fin sobrenatural (785 et passim). Por consiguiente, el *sacramento* es el que da en el matrimonio la potestad corporal a los cónyuges, señala el officium o fin del matrimonio y cohonesto la cópula carnal, que sin él sería inhonesta y fornicaria (815-72; 291). Supuesto que Dios no determinara redimir al hombre, ni elevara el matrimonio a la dignidad de sacramento, toda unión marital sería forzosamente fornicaria (785). Luego es *imposible* que en cualquier tiempo

(1) *De Oeconomia theologica. Pars prima: De forma S. Sacramenti Matrimonii*, auctore Candido Pumar Cornes, presbytero. Compostellae, Typis Seminarii Conciliaris Centralis. 1930. Un vol. en cuarto menor de págs. XX-1.023.

y estado de la naturaleza, supuesta siempre la elevación al orden sobrenatural, pueda darse verdadero matrimonio que no sea sacramento (784). Luego en toda generación fuera del matrimonio-sacramento «*concipitur homo prorsus aversus a Deo et simpliciter ad damnationem*» (398; 417 et passim).

Esta relación ontológico-teológica, que dice el matrimonio a la unión de Jesucristo con su Iglesia, y que se repite hasta la saciedad en su obra, la explica el Sr. Cornes en un párrafo del todo infeliz, donde se ve que no anda muy fuerte en analogía. «*Elucidatum fuit matrimonium imitare proprietates suae causae exemplaris, scilicet nuptiarum Christi Domini et Ecclesiae, non per extrinsecam relationem nudae significationis, sed per intestinam relationem ontologicam, qualem effectus aequivocus dicit ad suam efficientem causam. Unde in matrimonio imitatio proprietatum causae exemplaris non est mere extrinseca, sed intestina prout exurgit a relatione causae efficientis et effectus aequivoci. Duplicis vero hujus relationis causae et effectus aptissima forma est vinculum sacramentale: quod ut tale, et est effectus aequivocus nuptiarum Christi Domini et Ecclesiae, et implicat imitationem proprietatum illarum nuptiarum, per analogiam, non extrinsecae proportionalitatis, sed intestinae attributionis seu habitudinis*» (813-14). El Sr. Pumar Cornes no cae en la cuenta de que no pueden darse efectos, *ut sic*, equívocos; ni que pueda existir relación alguna entre estos y su causa (?); ni que en la analogía de atribución la forma analogada sólo se encuentra *intrinsecamente* en el analogado principal.

Otro de los puntos centrales de la obra del Sr. Cornes es el relativo al *ministro* del sacramento del matrimonio. En el sentir del Sr. Cornes no son los contrayentes, el ministro del sacramento del matrimonio, como se venía pensando hasta ahora, sino el sacerdote que lo administra. ¿Argumentos? 1.º Porque el matrimonio, en cuanto tal, es sacramento, y sólo los sacerdotes pueden ser ministros de los sacramentos. 2.º Porque así consta por la tradición, pues cuando los teólogos hablan del consentimiento de los *contrayentes*, como causa eficiente del matrimonio ha de entenderse esto, no en sentido exclusivo, sino *incluyendo* también al sacerdote, como principal (682). 3.º Porque los matrimonios *clandestinos*, propiamente tales, o no existieron nunca, o de haber existido tuvo que ser «*rarisimas*» veces (682), pues los matrimonios clandestinos, a que se refieren los documentos pontificios, son los celebrados delante de otro sacerdote distinto del propio párroco. Y, aun supuesto que algunas veces se dieran esos matrimonios, propiamente clandestinos, eso nada probaría contra el verdadero ministro del sacramento del matrimonio, puesto que «*antiqui admitebant diversas formas... contrahendi matrimonium, et haec imperfectior aestimabatur quoties contrahitur absque ministro ecclesiastico*» (687).

En cuanto a lo primero, o sea, a la forma del matrimonio, no podemos en manera alguna admitir con el Sr. Pumar Cornes esa absoluta *inseparabilidad* entre el matrimonio-contrato y el matrimonio-sacramento. La razón es clara, porque esto equivaldría a negar que el matrimonio, *ut sic*, sea de derecho natural. En efecto, afirmar que el sacramento es el que da, en el matrimonio, la potestad mutua a los cónyuges, señala el fin primario del mismo y

hace buena, *radical y formalmente*, la cópula carnal, que sin él sería *inhonesta* y hasta *fornicaria*, vale tanto como decir que la naturaleza, sin el sacramento, no tiene, ni puede dar derecho a la propagación de la especie. Ciertamente que la naturaleza ha sido elevada al orden sobrenatural; cierto también que el fin primario del matrimonio es la procreación de los hijos, en la cual está comprendida su educación en orden a su fin último, o sea, *ad cultum Dei*, según se expresan Sto. Tomás y el Concilio Florentino. Pero lo que es de todo punto inadmisibles es que la facultad de procrear, y la ordenación de la prole al fin sobrenatural y a los medios conducentes al mismo, y la obligación en los padres de educar a los hijos *ad cultum Dei*, provengan, habiendo absolutamente, del sacramento y no del matrimonio-contrato. Por otra parte, el fin *intrínseco y especificativo* del matrimonio es la multiplicación de la especie; multiplicándola, engendra hijos ordenados a Dios, porque la naturaleza humana, en sí misma e independientemente del acto de la generación, está ordenada al fin sobrenatural y a todos los medios necesarios para su realización. De aquí que sea una obligación gravísima en los padres procurar, y desde luego no impedir de ninguna manera a sus hijos la regeneración espiritual. Pero no hay que confundir lo que es un *deber* en la educación de los hijos, y al mismo tiempo un *medio* para realizar la naturaleza el fin sobrenatural a que fué elevada por Dios, con la misma *esencia* del matrimonio...

El matrimonio-sacramento, propiamente tal, fué instituido por Jesucristo en la nueva ley; antes, lo mismo en el estado de inocencia, como después en el Antiguo Testamento, existió solamente «*sicut officium naturae*», no como sacramento, a no ser en un sentido latísimo, según el cual todas las figuras del Antiguo Testamento pueden llamarse sacramentos. Esto es lo que enseña Sto. Tomás; así piensan también comúnmente los teólogos; y lo contrario es sencillamente sacar las cosas de quicio. Y, actualmente, el matrimonio de los infieles tampoco es sacramento, diga lo que quiera el Sr. Cornes. Otra cosa muy distinta sucede con los bautizados, en los cuales no se puede dar el matrimonio sin el sacramento, precisamente por la institución positiva de Jesucristo.

Por esto creemos que deben rechazarse, como *erróneas*, las siguientes afirmaciones del Sr. Cornes: 1.^a Que la forma que da ser al matrimonio, sin lo cual no puede éste concebirse en el estado de elevación, es el *sacramento* (395-402, 291-94, 784). 2.^a Que en la hipótesis de que Dios no ordenara la redención del hombre, ni elevara el matrimonio a la categoría de sacramento, «*omnis carnalis generatio, etiam sub vinculo conjugali, esset vera fornicatio*» (785). 3.^a Que toda generación carnal, fuera del matrimonio-sacramento, «*est simpliciter generatio ad damnationem, vel generatio extra ordinem salutis*» (397, 398, 417, et passim). 4.^a Que lo que *formalmente* excusa el acto conyugal, sin lo que éste sería en sí mismo inhonesto, y hasta fornicario, es el «*bonum sacramenti*» (291, 397, 552, 562, 785-6, et passim). No comprendemos cómo un libro que contiene tales afirmaciones pudo pasar por la censura eclesiástica.

Por lo que toca a la cuestión del ministro del matrimonio, no creemos que las afirmaciones del Sr. Cornes puedan hoy tomarse en serio.

El Sr. Cornes despliega en su obra una erudición nada vulgar, digna de mejor suerte, porque es completamente arbitrario en la interpretación de los testimonios. Es, además, sumamente difuso, incesante repetidor de unas mismas cosas y poco ordenado en la exposición. Quisiéramos tener que decirle mejores cosas, pero la verdad sobre todo. A sus doctrinas el calificativo más suave que puede dárseles es el de raras y excéntricas.

FR. M. CUERVO.

Salamanca, 30-VII-31.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

PARA un escritor que consagra su vida y dedica todos sus afanes a investigar la verdad, sin prejuicios, y a difundirla y actuarla, sin interés utilitario, no hay satisfacción tan grande, tan alentadora y tan pura, como la de ver sus juicios, por modestos que sean, compartidos por sus lectores o por sectores de opinión muy alejados, tal vez adversos. Es indicio de que tocamos con la realidad viva y que, en más o en menos, acertamos a reflejarla y destacarla, aleccionadora, por encima de la maraña de los hechos contingentes y sin valor en que, a veces, se detienen y entretienen los espíritus poco reflexivos, malgastando sus energías.

LA SITUACIÓN.

Repetidas veces hemos manifestado en estos estudios sintéticos de los fenómenos culturales de la vida nacional que los cambios políticos, de mera *forma de Gobierno*, son algo puramente accidental que no merece la pena, algo superficial que de suyo, no modifica las personas y las cosas. Estas y aquéllas seguirán en el mismo ser y obrar, si las *fuerzas anímicas renovadoras* no penetran en su esencia interior. Las personas *malas*, en su sentido relativo, seguirán malas lo mismo en el Gobierno que en la oposición, lo mismo en la oposición que en el Gobierno; y las cosas mal concertadas, los problemas, seguirán sin resolver y agravándose, si no hay personas *buenas* y competentes que en el Gobierno o en la oposición los acometan con buena voluntad decisiva. Las ideas y las palabras más luminosas y sugestivas, como los propósitos más generosos y fecundos, son cosa muerta si no van acompañados e impregnados de una voluntad creadora que no se arredra, que da vida a lo que toca.

Tenéis sobre la mesa, pongo por caso, tres boliches, uno más alto y los otros dos más pequeños e iguales; no pararáis hasta colocar al más alto entre los dos más pequeños, y si éstos son desiguales, una fuerza instintiva os lleva a ponerlos en orden ascendente o descendente de dimensiones. Sin quererlo, sin daros cuenta tratáis de imponer en todo la *simetría*. Véis, al pasar, un arrapiezo sucio y desgrehado, y estáis pidiendo agua y peine para aquella carita que puede ser de cielo; y si es un mozallón, ya bien hallado con la mugre

de los años, no sólo estáis pidiendo agua, jabón y hasta un cepillo borriquero, sino, quizá, una camisa de fuerza, y encima, un coscorrón.

Aquí tenéis el germen humilde y puro, como un capullo de rosa apenas cuajado, de casi todo *movimiento revolucionario*, no obstante sus casi siempre monstruosas manifestaciones y derivaciones. Anhelos de simetría, de línea impecable y graciosa.

¡Qué hermosa es la República, en plan de una democracia, así política como social, cuando contemplamos sobre la mesa las distintas piezas con que hemos de articularla y ajustarla según los dictados de la más perfecta *simetría*! ¡Qué hermosa también la Monarquía, en cualquiera de sus formas, cuando pensamos en la *figura ideal del Rey*, tal como nos la pintan los magníficos tratados clásicos de nuestra riquísima literatura política, calcados casi todos sobre el *De regimine principum* de Sto. Tomás!

Y sin embargo, a la vista tenemos, en la Historia y en la realidad actual, Repúblicas y Monarquías sobre las cuales caen a chaparrones los mismos dictorios, las mismas censuras con las mismas apariencias de justicia. Es que, bajo la superficie nacional apenas rizada por la ventolera de las revoluciones políticas, hay un piélago insondable de amargura perenne, de dolor de tragedia, cuya *responsabilidad* se adjudica siempre al que manda, con razón o sin ella. Muchos siglos de Monarquía atrajeron sobre ella las escorias y barreduras de centenares de generaciones, espuma doliente y cristalizada de todos los naufragios; cuatro meses y medio de República han bastado para empañar todo su brillo primerizo, haciéndola *responsable*, con justicia o sin ella, de los mismos achaques, por no decir de los mismos *crímenes* que se imputaban a la Monarquía y a todos sus Gobiernos, empezando por los últimos, o sea por los de la Dictadura. *Post hoc, ergo propter hoc*. Es la filosofía simplista y burda con que discurre la masa popular. Han ocurrido tantos y tantos males durante la Monarquía y la Dictadura; luego la Monarquía y la Dictadura fueron la causa de ellos; han continuado o se han agravado los mismos infortunios después de la República; luego la República es la causante de la angustiosa situación en que nos encontramos.

Para el ideólogo puro que forja y pule las normas *jurídicas* a que han de ajustarse los hombres, como sillares limpios con que ha de levantarse la grandiosa arquitectónica de la convivencia social, es de capital importancia que el Jefe del Estado sea de carácter *electivo* o *vitalicio*, pues a esa nimiedad viene a reducirse la diferencia esencial entre República y Monarquía, cosa que trae de cabeza a los millares de ciudadanos que se dedican al *deporte* de la Política. Hemos de conceder que entre esos ideólogos políticos, los hay de grandísimo valer y de una encantadora buena fe; son los luminares de la patria, son su adorno y sus joyas más preciadas y los que mantienen en tensión elevada el espíritu público y los que elaboran la cultura y despiertan el ansia de progreso. Pero, fuera del recinto dorado en que estos seres privilegiados se mueven, hay millones de ciudadanos que no participan lo más mínimo de esas elevadas y sutiles disquisiciones; no precisamente porque sean sillares muertos labrados a escoda y fáciles al ajuste, como sin duda se les concibe no pocas veces, sino porque, seres vivos y de una infinita complejidad

que se resiste a la medida y a la línea geométrica, tienen otras acuciantes preocupaciones de horizonte o más limitado o más trascendental.

Los antiguos *Juegos florales*, caídos en desuso desde hace años cuando la vida pública dejó de ser relativamente tranquila, habían resumido en tres palabras, *Patria, Fides, Amor*, los grandes ideales populares, siquiera se dejase sobreentendido el de la *mantenencia* que no omitía el Arcipreste de Hita. Poetas y políticos rivalizaban en la glosa de aquellos temas en las fiestas pueblerinas o de alto coturno. Los tiempos han cambiado, pero los políticos no echaron en saco roto la clásica trilogía y la tecla del Arcipreste; y ya bastante persuadidos muchos de ellos de que las *formas puras de Gobierno* y otras sutilezas jurídicas no tenían de sí bastante fuerza emotiva para impresionar y captar a las masas, se dieron a jugar con los conceptos de *patria chica* y *patria grande*, de *religión* e *irreligión*, de *amor ordenado* y de *amor libre*, adscribiendo estas grandes ideas o sentimientos, fuertes en la afirmación y fuertes en la negación, a los respectivos idearios políticos que por sí mismos no podrían tenerse en pie. Y de ahí ha venido lo caótico, lo turbulento y lo pasional de la política de estos días y de todas las épocas similares a la presente.

¡Ah! ¿y la *mantenencia* del Arcipreste de Hita? Abajo, el problema social, el eterno problema del trabajo y de los salarios; arriba, el problema de las colocaciones, de los *empleos* («tantos hombres sin empleo, y tantos empleos sin hombre», que dijo el poeta), la eterna aspiración a vivir del Presupuesto. Si la Monarquía hubiera podido proporcionar el condumio a la mayor parte de los ciudadanos, aunque fuera sin gallina en el puchero, como quería aquel rey francés, más unas cuantas irisaciones jurídicas para solaz de abogados, ateneístas y escritores, la Monarquía nunca hubiera caído o no caería tan pronto. Pero, resulta que como la República tampoco lleva trazas de proporcionar esos humildes menesteres a todos los ciudadanos hambrientos, que son muchos, no obstante los *bonos de trabajo* y los *comedores públicos* con que los Municipios de las capitales van empleando sus antiguas economías y las que resultan del corte dado al derroche del *Plan de Obras Públicas* de la odiosa Dictadura, parece que estamos tan mal o peor que antes, y, por mucho que nos duela, hay que confesar que el panorama que en estos momentos ofrece España es el de su total disolución en una perfecta Anarquía; disolución de los vínculos políticos, de los vínculos sociales y hasta de los vínculos morales. Toda disciplina se ha roto. Hasta dentro de las cárceles, hoy atestadas otra vez, de gente honrada y de gente levantisca y criminal, después de haber quedado limpias el día de la proclamación de la República. Brotan sobre la charca infecta todas las flores del mal, los males atribuidos a la Dictadura y los males anteriores a ella y que la hicieron necesaria como régimen de excepción. Huelgas y disturbios diarios, represiones sangrientas, cierre de fábricas y comercios, ciudades y provincias desoladas, encarecimiento de las subsistencias, depreciación de la moneda, hambre y locura, suspensión de periódicos honrados, inundación de libelos y hojas pornográficas y difamatorias en que se excitan todas las más bajas y violentas pasiones para explotarlas y *vivir* de su comercio miserable.

¡Tenemos *Parlamento!* ¡Hemos acudido a la *Soberanía nacional*, al santo *Sufragio universal*, secretos mágicos de la felicidad pública, detentados, profanados por la Monarquía y la Dictadura! Pero, ¿qué ha salido de esa soberanía, desgraciadamente inculta, atribulada, muda de recelos, acosada por el látigo de la injusticia y el palo o el halago de sus domadores, cuando lo que necesita es suave o rigurosa disciplina de niños educandos, cultura, higiene, despensa, asociación y tutela racional para su trabajo de adultos? Unos centenares de voceros, de energúmenos, de hábiles o avispados secretarios de sindicatos o agrupaciones provincianas, que ahogan y atropellan la voz de las dos docenas de hombres de altura que tienen un precario asiento en la Asamblea Nacional. Uno de éstos, D. José Ortega Gasset, hubo de decir en tono de amargo reproche, en la sesión del 30 de julio, estas palabras que han quedado ya estereotipadas como definición de la mayoría de los grupos de la Cámara:

•Nada de divagaciones, ni de tratar frívolamente problemas que sólo una revelación de técnica difícil puede aclarar; sobre todo, nada de *estultos e inútiles vocingleos, violencias en el lenguaje o en el ademán*. Porque es de plena evidencia que hay, sobre todo, tres cosas que no podemos venir a hacer aquí; *ni el payaso, ni el tenor, ni el ja-balí*.

Así se han dado sesiones vergonzosas, de ruido, de agresividades de palabra y casi de obra, cuales nunca se presenciaron en el Parlamento español en sus peores días, y sin aprobarse aún el primer artículo de la Constitución. Y el Parlamento, casta ilusión de todos los que minaron, combatieron y derribaron el *Gobierno de Autoridad*, en vez de apoyarlo, no es más que un pálido reflejo de lo que ocurre en toda la nación, dominada por esas turbas que se adueñaron de la calle y de la vida pública ante la inconsciencia, la pasividad bobalicona o criminal de la gran masa de la sociedad española, y que no permiten, prevalidos de su osadía feroz, el ejercicio de los derechos y deberes de ciudadanía a los que piensan de distinto modo. Pero, ¿no venían a restaurar esa vida ciudadana? ¿no venían a restablecer la vigencia del *derecho común* para todos los españoles y a evitar toda coacción arbitraria y dictatorial?

¡El peligro de la República! Pero, ¿no nos habían dicho que toda la nación era republicana; que toda la intelectualidad, toda la juventud, todas las clases sociales, todas las agrupaciones obreras, todas las fuerzas económicas, menos, acaso, los grandes capitalistas, todos los sectores autonomistas discrepantes, todo el ambiente español, europeo y mundial, todo, todo era republicano, y que tan pronto se implantase la República, con toda la nación puesta en pie y dispuesta a colaborar llena de satisfacción interior, derribado el viejo tinglado secular, España viviría su *nueva vida* de ventura? ¿En dónde podían estar los obstáculos y los peligros capaces de detener el ímpetu renovador del primer Gobierno de la República?

O los republicanos se engañaron acerca de la visión de España, de sus problemas vivos, interiores, tanto para la afirmación como para la crítica en que fueron verdaderamente demoledores, o engañaron miserablemente a todos aquellos sectores de oposición (autonomistas, obreros, militares, etc.), algunos de los cuales se sostenían sobre problemas epidérmicos, de artificioso

afeite, como tantas veces hemos advertido y ahora estamos viendo, en cuyos hombros se encaramaron al Poder. Porque, no obstante todas las *cordialidades*, todas las teatralerías, todas las grandiosas manifestaciones, hay que reconocer que, de aquellos tres grandes problemas sangrantes que trajeron por ineludible necesidad y con general aplauso la Dictadura, el problema *autonomista*, el problema *sindicalista* y el de *Marruecos*, los dos primeros revivieron y están en pie, más amenazadores que nunca, y, acaso el último, vuelva a levantar su monstruosa cabeza.

Y sobre engaños y ficciones y aún sobre ideas demasiado estilizadas, sin carne y jugo de realidad, no se puede gobernar en serio una nación. Nos tememos que la República haya agotado en cuatro meses todas sus reservas, dado que ha levantado sobre el pavés del primer Gobierno y bajo los mejores auspicios sus hombres más selectos, más dinámicos, más representativos. Tiene en frente una *formidable oposición*, que era previsible: todo el mundo obrero flotante entre el *Socialismo*, el *Comunismo* y el *Sindicalismo anarquista*, con preferencia a estabilizarse en estos últimos sectores extremos, porque le han dicho que *la propiedad y el capital* son instituciones anticuadas e injustas que deben desaparecer, que el *Capitalismo* está en crisis y ha fracasado, que la Iglesia es un estorbo, y esas masas obreras, tratadas y azuzadas como fieras, se han lanzado, sin escuchar razones y distinguos, al asalto de todo eso, guiadas por el instinto que va directo a las cosas; y todo el mundo propietario y capitalista se ha visto violentamente acometido, y se revuelve contra la República.

También la Iglesia, el mundo de los creyentes, realidad inmensa en la Historia y en la vida actual, se ha visto vandálicamente atropellada por los *incendios*, y con amenazas de verse privada incluso del *derecho común* de que disfrutaban *las asociaciones de fútbol* y las agremiaciones anarquistas enemigas declaradas del Estado.

¿Cómo el Gobierno de la segunda República ha podido caer en ese lamentable estado de pasión violenta, de histerismo agudo, de simplicidad instintiva, vecina a la de las masas, a las que ora halaga, ora reprime, ora pretende encandilar con sutilezas de rebuscada *juridicidad* sin conseguirlo?

El doctor Marañón en sus *Cuatro comentarios a la Revolución española* dice que «la Monarquía española ha muerto de la enfermedad típica de los viejos estados: de *enquistamiento*». ¿Cuál será el elixir de la perpetua juventud? ¿No son infinitas las enfermedades que diezman a los recién nacidos, entre ellas la anemia?

Y de anemia, de falta de *hombres buenos*, parece que está atacada la República. ¡Cuántas veces lo hemos dicho en estas páginas, insistiendo en que las *formas de Gobierno* apenas interesan a la gran masa de la nación, que lo que importa son actos, obras, instituciones que vayan a la entraña de las fuentes de la vida, que den la salud a *todo el pueblo*, sin excluir a nadie, en una serena integración de todas las fuerzas! Ahora nos lo dice uno de los principales y más autorizados órganos del republicanismo en la Prensa, *La Libertad*, en su primera plana del 17 de julio, y en un artículo que titula, *Hacen falta republicanos*. Este valioso testimonio debe aparecer aquí, salvando algunos conceptos que no compartimos:

«Ahora ya se puede decir, y además se debe decir: la monarquía y la República estaban equivocadas al creer que *contaban cada una con numerosos y leales partidarios*.

«No había monárquicos, sino piratas que navegaban al paio bajo un pabellón, y roto éste acudieron a cobijarse bajo otro que aparecía en el horizonte, sin importarles el color ni el rumbo. Su deslealtad fué tan despreciable como abominable la felonía de su antiguo cómitre.

«Pero *tampoco había republicanos*, sino *descontentos* de un monarca que se había hecho odioso por sus torpezas, sus pillerías y sus crueldades. Si las circunstancias de familia hubiesen permitido una abdicación en sujeto normal, *la monarquía seguiría subsistiendo*.»

«Entonces, ¿qué significan los cientos de millares de votos del 12 de Abril y del 28 de Junio?

«Una *mínima parte son los republicanos puros*, los románticos del ideal, viejos casi todos, que no aspiraban a más recompensa de su constancia que ver establecida la República, y dicen estoicamente: «Ya puedo morir tranquilo.»

«El resto puede calificarse en tres grandes grupos:

«*Los voraces*. Estos tienen como máxima de profunda y nueva ideología que la forma de gobierno no es substancial, pero sí los lapos, y suponiendo que la República no había de pegar demasiado, la apoyaron para devorarla. Nacionalistas, sindicalistas y comunistas, que durante la Dictadura estaban achantaditos, rumiando en silencio sus reivindicaciones, surgen de pronto, amenazando, conminando, exigiendo en formas groseras e inadmisibles, no *una parte del botín*, sino *todo*, aun a sabiendas de que es imposible. Son un caso patológico de sadismo: añoran el látigo y le tendrán.

«Otro grupo es el de *los mártires*. Se presentan exhibiendo su ejecutoria de héroes: *todos han conspirado*, todos han sufrido persecuciones, todos se han sacrificado, y piden que se les *recompense* dándoles algún cargo o prebenda, porque dicen que *la República debe ser para los republicanos*. Algunos de ellos, como el titiritero de la Virgen, de Anatole France, que le ofrecía lo único que podía ofrecerle, sus volatines, presentan como mérito el haber sido siempre hombres de Comité y haber asistido todas las tardes, durante treinta años, a un casino republicano a tomar café, a jugar al dominó y a desear que viniera la República. Estos la desacreditan, porque quieren continuar el sistema de los compadrazgos, nepotismos y cabezas de ratón.

«Por último, *los circunstanciosos*. Gentes capaces de ponerle peros al teorema de Pitágoras, no encuentran completamente bien nada de la inmensa labor revolucionaria del Gobierno en apenas tres meses. Por andar metiendo las narices en los detalles, no aprecian el conjunto, y con sus *chinchorrerías*, *suspicias* y *distingos* son agua-fiestas que siembran el desaliento, cuando lo que hace falta es fe a prueba de contradicciones. Olvidan que no se pare sin dolor, y que precisamente lo que se ha adquirido con esfuerzo es lo que se aprecia. Ellos dicen que son republicanos «como el que más», y que por eso mismo, porque aman a la República, quieren verla perfecta.

«De estos puede decirse la frase tan conocida: «Señor: líbrame de mis amigos, que de mis enemigos ya me libraré yo.»

«En fin, que *no hay republicanos*, y *habrá que formarlos*, cumpliéndose una vez más la ley biológica de que la función crea el órgano».

No es esto una fantasía literaria, sino una fotografía exactísima, cuyo original se ve a toda hora alrededor de la complicada máquina del Estado, que, sin embargo, no ofrece cabida para todos, y es esta la razón de muchos *radicalismos* (de izquierda y de derecha), mal velados por los airones y grímpolas de los consabidos temas de los *Juegos florales*, cuando en el fondo no hay más que la trágica *mantenencia* del Arcipreste de Hita. Y podía esta foto-

grafía tragicómica formar cuerpo con aquella otra, graciosísima, que Gil y Zárate trazaba ya en 1846 en el *Album literario Español* con el título de *El Cesante*, haciendo desfilar toda esta clase de tipos nacidos al calor del *régimen parlamentario* a los pocos años de haber empezado con toda formalidad.

Sabemos de muchos nuevos diputados que no tienen más razón de su existencia, ni más ilusión de su vida, que las *mil pesetas mensuales de dietas*, ni mayor preocupación que la de conservarlas por mucho tiempo, haciendo los imposibles por alargar y complicar las sesiones y crear detonantes asuntos y problemas, como el de las *responsabilidades* con que se pretende detener y enjuiciar, inútilmente, el torrente arrollador de la Historia, y seguir cobrando.

Aún más pesimista se muestra *El Liberal* del 3 de septiembre en un editorial que titula, *La discordia republicana*, escrito al margen de la primera votación nominal producida por el debate sobre la *suspensión* inmotivada de los 12 periódicos de derecha del Norte, en cuya votación se reflejó la división entre los *dictatoriales* (extrema izquierda, socialistas y radicales socialistas) y los *liberales* consecuentes (radicales y otros grupos de derecha), ganando los primeros por muy pocos votos. De ese artículo reproducimos las siguientes líneas:

«La República no podría constituirse ni consolidarse sin la concordia de los republicanos. La nueva forma de gobierno necesita del concurso de todos, y el mejor apoyo que se le puede prestar es el de aparecer unidos para su defensa en todos los momentos.

«Está iniciándose el debate constitucional. A medida que vaya desarrollándose irán chocando las ideas y los procedimientos y las actitudes. Los unitarios no darán cuartel a los federales. Los socialistas y los individualistas del régimen burgués harán lo mismo que los federales y los burgueses. Los «creyentes» defenderán palmo a palmo las posiciones de la Iglesia católica, frente a los ateos que las asaltan proclamando que el Estado no tiene religión».

Y es que no hay correspondencia entre el fondo vital de la nación y los que se dicen sus representantes y sus intérpretes. Con temerosa perspicacia lo indicaba el diputado catalán Sr. Hurtado en la sesión del 18 de agosto, oponiéndose a las exageradas facultades que pretendía arrogarse la *Comisión de responsabilidades*, que iba camino de convertirse en *Convención* o *Comité de Salud Pública* al estilo horripilante de la primera Revolución francesa, aún no rehabilitada del peso de tantos crímenes, y de haber traído, por consecuencia, al tirano del siglo, Napoleón. El Sr. Hurtado, receloso ya de aquel sector popular, levantisco y anarquizante y socializante, tan mimado por los republicanos catalanes y del resto de España, en que se apoyaron para escalar el Poder, denuncia la existencia de esa otra gran masa, de la gran masa social que calla y es el verdadero nervio de la nación y en que nosotros tenemos, y deben tener todos, fijos los ojos; que no aspira a gobernar sino a ser gobernada, a no ser maltratada como lo está siendo.

«Yo recuerdo que en la semana que precedió a las elecciones asistía a una de tantas discusiones, tan frecuentes en aquellos días, sobre el resultado probable de la lu-

cha electoral, y me permití decir lo que voy a repetiros ahora. Yo decía entonces: nadie de nosotros es capaz de adivinar lo que va a ocurrir el día 12 de abril. ¿Por qué? Porque el que va a decidir el resultado de estas elecciones será este hombre oscuro (y señalaba a un hombre que tranquilamente estaba leyendo detrás de los cristales del balcón de su casa), a este hombre oscuro, el elector desconocido, que no sabe absolutamente nada de las querellas de los partidos, que no presencia ni toma parte en las explosiones del fervor popular. Y este hombre no sale de su casa más que una vez en la vida, a veces una vez cada generación; pero el día en que este hombre sale de su casa es un día histórico, que deja un rastro indeleble. Si realmente, este hombre se ha asustado de las propagandas revolucionarias de estos días, dará el triunfo a los partidos de la derecha; si este hombre cree, como creemos nosotros, que la Monarquía es una causa permanente de desorden y de anarquía, votará a favor de aquellas izquierdas que le aseguren con más garantías que la Monarquía será derribada. Y esto es lo que ocurrió, con el asombro de muchos, con la sorpresa de los más y ¿por qué no decirlo?—con la extrañeza de todos.

• Hay que tener en cuenta—y en este momento más que en otros—la importancia que tiene la soberanía de la *masa neutra*: es ese monstruo de millones de cabezas que a nosotros nos parece tranquilo, como si estuviese siempre dormido; que es lento en sus decisiones, que nadie sabe lo que piensa, que nadie sabe lo que siente, porque nunca habla. Frente a él, o encima de él, los partidos pueden levantar sus castillos y sus fortalezas, para abrigo de armas y de combatientes; pero el día en que por una molestia, o por una congoja, o por un dolor, quiere cambiar de postura, lanza un gemido y basta un sacudimiento de espaldas para que derribe de una vez todos los castillos y todas las fortalezas, con sus armas y sus combatientes (Muy bien). Y esto es lo que ha ocurrido siempre; y esta masa es nuestro soberano. y a ella hay que atender con preferencia, ahora más que nunca. Tened en cuenta, señores de la Comisión, que ahora, frente a esta masa neutra, vamos a constituir un instrumento de justicia popular, con unas facultades excepcionales, que, como he dicho antes, recuerdan en sus términos algunos decretos de la pasada dictadura. Y ¡ay de los partidos!, ¡ay de los gobernantes! y ¡ay de las instituciones que no saben o no creen que tienen como único deber el de estar atentos a las palpitaciones de esta masa para escrutar sus ansias y sus dolores y para impedir un trágico sacudimiento de espaldas!

¡Y pensar que nadie, ninguna fuerza, está o puede estar tan cerca, tan dentro, tan en lo íntimo de esa masa anónima, pacífica, pero que es decisiva cuando se moviliza, como la Iglesia Católica por su espiritualidad pura e inmaculada!

EN TORNO A LAS CORTES Y A LA CONSTITUCIÓN. El 14 de julio se abrieron las *Cortes Constituyentes* de la segunda República Española. La discusión de las *actas* de los diputa-

dos demostró que continuaban los mismos vicios anteriores en el cuerpo electoral tomado en su conjunto: el *caciquismo* y la *coacción* ejercidos por los elementos extremistas organizados, y el *retraimiento* y la *desorientación* más lamentables en la masa general no organizada. Los 470 diputados que dió el cuerpo electoral se distribuyeron nada menos que en *once grupos*, constituidos en otras tantas *minorías* con sus respectivos jefes.

Esos grupos son: *socialistas, radicales, radicales-socialistas, partido progresista* (derecha republicana), *izquierda catalana, acción republicana, vasco-navarros, federales, agrarios, federación republicana gallega,*

alianza republicana y otros individuos o grupos minúsculos, entre los que debemos mencionar los de *al servicio de la República* como D. José Ortega Gasset y Marañón. Gracias a Dios, esta vez no aparece ninguna minoría irrisoria bajo el sobrenombre de *católica*. Los diputados católicos, que los hay excelentes y en no tan pequeño número, han tomado el buen acuerdo de diseminarse por entre los diversos partidos que, por programa, no son *anticatólicos*, para defender los principios esenciales desde distintas tribunas, al propio tiempo que ejercen su más amplia libertad de pensamiento y acción en lo opinable, dando así una prueba irrefutable de que el Catolicismo no encadena los espíritus ni quiere tener una política y una economía determinadas como emanantes de sus dogmas, gran equivocación de otros tiempos, que ojalá no se reproduzca, como nos tememos.

Por lo que se va actuando en las Cortes y fuera de ellas, parece que se dibuja una gran línea divisoria que separa los once grupos en dos grandes sectores, con alguna oscilación: el sector *ultrarradical*, formado por los *socialistas*, que cuentan con 114 diputados, y los *radicales-socialistas*, que tienen 48, y el sector *radical* que inspira el Sr. Lerroux de cuyo inicial cambio de criterio en sentido derechista hemos hablado en la crónica anterior), al que se le ve coincidir en cierta orientación moderada con lo que van expresando las restantes minorías y las personalidades más eminentes de la Cámara. El primero es el sector que mira a la *galería*, al ruido de la calle, a la parte de opinión levantisca, guiada por los instintos primitivos o por el fulgor de la última novedad intelectual o imaginativa, y el segundo es el que se hace cargo de la realidad integral de la nación, representada por esa masa neutra, infante, de que antes hablábamos. Del predominio de uno u otro sector depende la consolidación de la República y la evitación de muchos desastres, o que ésta *se ahogue en su propia salsa*, después de dejar destrozada la nación para muchos años, de no venir un nuevo Gobierno de Dictadura, sea republicano o monárquico. Desde luego, es patente que, en tanto la República mantiene o reproduce las obras o los criterios de la Dictadura, la nación disfruta de paz y de relativo bienestar; en tanto destruye su obra y sigue criterios contrarios, España se perturba, pierde el crédito y la vida se hace imposible para todos.

En la primera etapa parlamentaria ha prevalecido el sector *ultrarradical*. Ha culminado éste en el nuevo *Proyecto de Constitución*, elaborado por una nueva *Comisión parlamentaria*, la cual hizo casi tabla rasa del que había redactado la *Comisión jurídica asesora*, y al que nos referimos en la crónica anterior, por considerarlo los nuevos diputados *juristas* excesivamente conservador.

En efecto, el que se presentó a las Cortes el día 18 de agosto (el mismo día fué presentado el *Estatuto de Cataluña*), es radicalísimo. Sus autores se ufanan de que la Constitución española es la más avanzada del Mundo después de la de Rusia.

Nos detendremos en los puntos que atañen a la Religión.

Desde luego, no se menciona la Iglesia Católica ni para bien ni para mal, ni se dice una palabra de enseñanza religiosa en los centros oficiales; se habla de *iglesias y confesiones religiosas* indistintamente.

•Art. 3.º No existe religión del Estado.

•Art. 24. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como asociaciones sometidas a las leyes generales del país.

•El Estado no podrá, en ningún caso, sostener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas.

•El Estado disolverá todas las órdenes religiosas y nacionalizará sus bienes.

•Art. 25. La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.

•Las confesiones religiosas sólo podrán ejercer sus cultos en sus respectivos templos, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público.

•Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas.

•La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de presidente de la República.

•Art. 46. El servicio de la cultura nacional es atribución esencial del Estado.

•La enseñanza primaria se dará en la Escuela única, que será gratuita, obligatoria y laica.

•Los maestros nacionales tendrán el carácter de funcionarios públicos.

•La República legislará en el sentido de facilitar a todos los españoles económicamente necesitados, el acceso a las enseñanzas superiores, a fin de que no se halle condicionado más que por la aptitud y la vocación. La libertad de la cátedra queda reconocida y garantizada en la Constitución.

•Se reconoce a las iglesias el derecho, sujeto a inspección del Estado, a enseñar sus respectivas doctrinas en sus establecimientos propios.

•Art. 47. Al Estado corresponde exclusivamente expedir títulos profesionales y establecer los requisitos necesarios para obtenerlos. Una ley de Instrucción pública determinará la edad escolar para los distintos grados, la duración de los períodos de escolaridad, el contenido de los planes pedagógicos y las condiciones en que se podrá autorizar la enseñanza en los establecimientos privados.

•El Estado ejercerá la suprema inspección en todo el territorio nacional para asegurar el cumplimiento de las disposiciones contenidas en este artículo y en el precedente.

Hay numerosos *votos particulares* opuestos a los radicalismos de los precedentes artículos, no sólo de los diputados católicos Gil Robles y Leizaola, sino de otros varios representantes de minorías que, reunidas, forman la mayoría de la Cámara. Si bien parece casi unánime la tendencia de las Cortes a *la separación amistosa de la Iglesia y del Estado* en el sentido de que éste o sea el Gobierno se va a *inhibir* en adelante de todo *servicio* directo o indirecto a la Iglesia Católica, dejando a ésta la totalidad de su acción religiosa sobre las almas, para que no se pueda ni sospechar la más mínima *coacción* material o moral del Poder público sobre las conciencias, el ambiente de altura que ha empezado a formarse sobre estos gravísimos y delicados puntos, es el de una fuerte oposición al espíritu persecutorio y jacobino que rezuman los citados artículos, considerándolos como el último *desahogo literario* del motín sedicente intelectual de izquierda.

La opinión política que nos parece de mayor peso y viabilidad es la que se va condensando en la fórmula de que *la Iglesia Católica quedará considerada como una corporación de derecho público, con plena personalidad*

jurídica, y las Ordenes religiosas, indispensables órganos e instrumentos de acción de la Iglesia, permanecerán en calidad de Asociaciones, bien sujetas a la ley común que regula la vida de otras importantísimas entidades sociales o a una ley especial incluida en el Estatuto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que se está redactando y habrá de ser punto de partida para un nuevo Concordato con la Santa Sede.

Sin aducir razones de otro orden que no encajan en la mentalidad política actuante y que, por lo tanto, carecen de eficacia (consideración que debieran tener en cuenta muchos oradores y escritores), basta poner de relieve la contradicción existente entre los principios asentados en la misma Constitución sobre «el derecho de asociación» en su más amplio sentido y el de prohibición de toda «pena de confiscación de bienes», con lo de que «el Estado disolverá todas las órdenes religiosas y nacionalizará sus bienes», que no resiste la crítica más rudimentaria.

Como testimonio de ello, y por representar una *mentalidad religiosa* «sui generis», muy extendida entre nosotros desde la época del krausismo y de los adoctrinamientos de Giner y Azcárate, vamos a reproducir algunos párrafos del discurso que pronunció en el Parlamento D. Luis Zulueta el día 28 de agosto, consagrado todo él al problema religioso. Fué el Sr. Zulueta candidato a la Embajada de España en el Vaticano, propuesto por el Gobierno de la República, en mérito a su gran cultura general y a que su especialidad de escritor, manifestada en libros, artículos de periódico y conferencias, es el tema religioso y eclesiástico acometido por él por diversidad de lados, como indicando una profunda e inquietante preocupación interior, bajo una pluma sutil, analizadora, de maneras finas. Su Cristianismo estilizado, huesudo, más bien (porque yo le tengo por creyente, con creencia reminiscente, tal vez, que se niega a morir), viene a ser como una felina protesta contra ese Catolicismo, soñado o real, que se presenta *al exterior* recargado con los ropones de todos los siglos y hasta con todas las armaduras de la Historia, con aire ceñudo, casi agresivo, puntilloso en los privilegios antiguos, amigo de imponer la fe a gritos o linternazos. Este es su tema (y el de muchos), y quiero que el lector lo vea por sí mismo.

El Sr. Zulueta trata de justificar la aparición de esos artículos que él rechaza por estas palabras:

«Cuando vosotros firmásteis aquellas adhesiones a la dictadura, confirmando con eso vuestra actitud de siempre, sin quererlo, sin sospecharlo—porque hay una profunda lógica, una ineludible lógica en la Historia—, vosotros suscribíais también esos artículos que ahora tanto os disgustan en el proyecto de Constitución. Son la reacción natural del Estado; son la defensa lógica del Estado, no contra la religión; no, como se ha escrito en alguna hoja, contra la cruz de Cristo (la cruz de Cristo no es más que un símbolo de libertad espiritual); pero sí contra aquellas fuerzas oscuras y reaccionarias que, tomando el nombre de la religión, que llevando esa cruz en el pecho, trabajan y han trabajado siempre contra los avances políticos. Se opusieron ayer al liberalismo; se oponen hoy al socialismo, y no dejan de conspirar contra la existencia misma de ese Estado moderno, de ese Estado civil, liberal y avanzado».

En tono de ironía dice de los artículos:

«Según la Constitución, cualquier asociación, cualquier entidad, puede ser favorecida y subvencionada; sólo las asociaciones y congregaciones religiosas no podrán ser jamás amparadas ni auxiliadas en ninguna forma por el Estado. Mientras, según la Constitución, el derecho de asociación y de sindicación está reconocido para todos los ciudadanos, ese derecho se niega a toda suerte de instituciones religiosas. Ahora se os decía: todos los ciudadanos, casi todos, pueden aspirar a la presidencia de la República; no pueden aspirar a ella los clérigos ni los religiosos. En principio, ninguna enseñanza está excluida de la escuela; pero en la escuela no podrá entrar jamás, con esta Constitución, en ninguna forma, una enseñanza religiosa. Para terminar, las autoridades, con esta Constitución, pueden permitir en la vía pública, cuando lo consideren oportuno, toda clase de manifestaciones; pero no podrán jamás tolerar, con esta Constitución, un acto del culto, una manifestación de la liturgia religiosa, ni siquiera esas procesiones tradicionales que tanto arraigo tienen en muchas regiones de España».

Y dice que esos artículos «no deben figurar en la Constitución, porque en la Constitución no deben aparecer sino aquellas cosas que se escriban, no para un momento histórico, sino para el porvenir, para la vida de muchas generaciones de españoles. Algunas de estas limitaciones deben ir a las leyes ordinarias, que debemos dictar inmediatamente; leyes ordinarias que se mantendrán años, que se mantendrán quinquenios, lo que haga falta; pero que podrán ser renovadas, modificadas cuando cambien las circunstancias y se transforme la manera de ser de la sociedad española».

«Porque yo, señores diputados, no me resigno a pensar que en lo religioso esta situación de guerra, esta situación de ataque y de defensa va a ser la de nuestros hijos y la de nuestros nietos; yo creo que las cosas cambiarán; que llegarán con el tiempo, quizá con años, quizás con el paso de alguna generación, épocas de paz; que llegará algún tiempo, algún momento en que, superadas esas luchas inciviles, todos los españoles, los creyentes y los incrédulos, aprendan a convivir con estimación recíproca y cada uno de ellos sea ardiente defensor de sus convicciones propias; pero al mismo tiempo tolerantes, más que tolerantes, respetuosos; más que respetuosos todavía, casi hospitalarios para la ideas y las convicciones ajenas (Muy bien).

«Ese día llegará; yo confío que viviremos una época, y la viviremos con esta Constitución republicana, en que estos dos principios, libertad y religión, hoy tan profundamente divorciados, hoy tan profundamente antagónicos—pero que los dos, religión y libertad, tienen hondas raíces en mi corazón—, se verán unidos, como unidos han estado en algunas de las conciencias superiores de la Humanidad, como han estado en España misma a través de los años, desde aquellos tiempos de Mnñoz Torrero, nuestro predecesor ilustre; desde aquellos tiempos de Torrijos, cuyo último autógrafo conservamos aquí como una reliquia, en el que dice en capilla que muere con fe en Dios y con amor a la libertad, hasta la época más reciente en que brillaron personalidades como doña Concepción Arenal, como D. Hermenegildo Giner de los Ríos, como D. Gumersindo de Azcárate, creyentes y ortodoxos los unos, heterodoxos los otros; pero todos ellos profundamente religiosos, aunque unos duermen en el cementerio católico y otros en el cementerio civil, todos ellos verdaderamente religiosos y todos ellos verdaderamente liberales (Muy bien)».

El Sr. Zulueta expone los inconvenientes de la disolución de las Ordenes religiosas:

«Yo hablo de una disolución que equivalga a la extinción, y yo digo: extinción de todas las órdenes religiosas, máximo de agitación, y ¡quién sabe si mínimo de eficaz! Máximo de agitación. Evidente. Por de pronto, cientos de miles de niños de escuelas catequistas, de escuelas confesionales, en medio de la calle; abandono de hospitales, asilos, de hospicios, de orfelinatos; la nota sentimental, para que nada falte, de las religiosas ancianas, que tendrán que abandonar los muros antiguos en que pasaron casi toda su vida, dejando aquellos hábitos y aquellas tocas con las cuales quisieran ser amortajadas; máximo de agitación. Mínimo, tal vez, de eficacia, porque esas monjas inofensivas, insignificantes, esas sí acatarán la ley, se secularizarán, volverán a sus familias, abandonarán aquellos monasterios, muchos de ellos verdaderos tesoros de Arte y de la Historia, que quién sabe si pueden servir para fines útiles, que tal vez, en muchos casos, grandes edificios destartados, con la incuria típica de la Administración oficial, queden muy pronto en ruinas; pero las órdenes influyentes, las órdenes poderosas y opulentas, ¡ah!, esas, ya se dibuja el camino, esas desaparecerán con arreglo al artículo 24 y resucitarán, ya el camino está abierto, amparándose en el artículo 37 del proyecto constitucional».

Ahora expresa el Sr. Zulueta su personal punto de vista religioso:

«Pensad en la reacción que surgiría en buena parte del país, en zonas muy extensas de España, si conforme al párrafo segundo del artículo 25 del proyecto, que prohíbe toda manifestación, toda expresión del culto fuera de los templos, hubiera que impedir, como de hecho habría que prohibir, todas las procesiones, incluso esas procesiones en que se mezclan sentimientos de misticismo cristiano con esplendores de evidente paganismo; esas procesiones tan famosas en muchas comarcas, en las que salen los pasos, las esculturas en que el arte del imaginero proyectó una expresión que no había de admirarse y contemplarse en la penumbra de una capilla, sino que había de lucir precisamente en medio de la calle, ante el hervor de las muchedumbres, ante el fulgor de los cirios; esas procesiones, en fin, absolutamente ligadas ya a las tradiciones de muchas provincias y regiones españolas.

«Sinceramente os confieso, señores diputados, que si ahora, en mis años mayores, volviese a presenciarlo, estoy seguro de que experimentaría una profunda decepción, una profunda desilusión; pero yo no puedo olvidar nunca lo que ocurrió en mis años infantiles, aquel recuerdo que conservo de la típica y tradicional procesión del Corpus en mi ciudad natal. Y cuando yo evoco este recuerdo experimento una íntima emoción y me parece que todavía veo aquel bullicio, que todavía oigo aquellos tambores que acompañan a los típicos gigantones, que todavía respiro aquel ambiente, perfumado por la retama y el incienso, de las calles de la población.»

«Yo no creo, como algunos piensan, que la religión sea un mal; yo creo que la religión puede ser un bien y el mayor de los bienes; pero creo también que en muchas de sus concreciones históricas la religión ha sido en el mundo, y ha sido especialmente en España, el peor de los males.»

«Porque, no se engañen en esto los representantes del clero, los representantes de la Iglesia: la religión no es perseguida, como muchas veces se dice; no es perseguida porque siga los ejemplos de Jesús, porque siga las doctrinas de Jesús. El evangelio no tiene enemigos, el evangelio no es de la derecha. La religión es perseguida justamente, cabalmente, porque se aparta de esos ejemplos y de esas doctrinas de Jesús y entra en el terreno económico, y capta las herencias e interviene en la política y pesa, por su fuerza de dominación, sobre la independencia del Estado (Aplausos).»

«He dicho en la actividad social de la Iglesia, porque en la Iglesia hay dos aspectos: uno, el verdaderamente religioso, el íntimo, la unión del alma con la divinidad, y aún, si se quiere, la relación invisible entre los fieles, la coincidencia ideal de los

pensamientos y de las plegarias, todo eso que en un lenguaje simbólico se llama la comunión de los santos, en lo cual, evidentemente, no existen ni más vínculos ni más leyes ni más cánones que el eterno principio evangélico de «amaos los unos a los otros». Pero cuando la Iglesia, cuando la religión misma, desarrollando su actividad, penetra en la vida social; cuando funda asociaciones, cuando posee bienes, cuando levanta y ocupa edificios, cuando abre establecimientos de enseñanza o de beneficencia o simplemente industriales, ¡ah!, entonces el Estado no puede cerrar los ojos a ese enorme hecho social, a esa ingente realidad social; que es la Iglesia, institución internacional, cuyo centro y dirección se halla en el extranjero, y que hoy, con la Ciudad Vaticana, constituye un verdadero Estado».

En este discurso que ha llamado poderosamente la atención, han querido ver algunos comentaristas la hostilidad más torcida y refinada contra la Iglesia católica; por nuestra parte, creemos apreciar, más bien, en este trozo vivo de la mentalidad novísima (un poco alarmada por los peligros de la demagogia), un ataque florentino a la burda e impulsiva clerofobia con argumentos y principios que el enemigo, encaramado en la Constitución, no puede recusar. Esperamos estar en lo cierto.

LA ACTITUD DE LA IGLESIA. Ante estas acometidas, más o menos violentas y mejor o peor intencionadas, que está recibiendo la Iglesia española, caben estas tres actitudes: o el contraataque rudo, de golpe por golpe, aún a trueque de sucumbir en la arena (posición, en principio muy gallarda, muy propia también para arengas de galería, pero de nula o dudosa *eficacia* para los intereses superiores del Catolicismo), o la aceptación y repetición a coro de toda la ideología y fraseología contrarias con el vano y pueril propósito de halagar y desarmar al enemigo, o finalmente, la actitud serena de *autocrítica*, de repliegue ordenado, que es un sacudirse el polvo de las sandalias, un sacrificar lo accidental histórico, lo temporal, a lo esencial, interior, para vigorizarnos en ello y adoptar nuevas formas de vida, más acomodadas a la ineludible realidad.

Repetidas veces hemos ponderado aquí la actitud prudente, el silencio discreto, la palabra moderada que ha adoptado la Iglesia española durante este agitado año político; lo cual, ciertamente, era compatible con una más certera orientación y una más intensa organización de la *Acción Católica* dentro de su propia y estricta esfera, según las normas y la misma conducta que nos traza el Vaticano día por día. Tal vez una excesiva centralización personalista, no de hoy, sino de muchos años, ha quitado vigor, comprensión y eficacia a las múltiples y diversas fuerzas católicas para situarlas convenientemente, ya desde el punto de vista puramente *religioso* o en plan de estricta *ciudadanía*. Porque, no nos cansaremos de repetirlo, son cosas completamente distintas, y nos duele que siga la confusión, que ya aparezca lo que nos temíamos, la denominación de «cristeros» por los gritos de *viva Cristo Rey* que se pronuncian en mítines y asambleas que debieran tener un carácter exclusivamente seglar y ciudadano, sin mezclar a la Iglesia, siquiera en la defensa de los diversos idearios políticos y sociales vaya incluida la respectiva actitud favorable de los partidos de derecha hacia nuestras creencias y tradiciones, las cuales han de ser llevadas y confesadas en el alma y en las

obras de conducta edificadora y estimulante de los propagandistas, pues la parte que pudiéramos llamar de *sugestión* pública, de concreción diplomática o política corresponde *íntegra* a la Jerarquía eclesiástica y principalmente al Nuncio de S. S., Sr. Tedeschini, cuyas dotes de fervor religioso, de extraordinario talento e intuición, de intensa actividad y finísimo trato son universalmente elogiadas y deben merecer el respeto, la adhesión y la confianza plena de todos los católicos españoles, huyendo siempre de la exagerada y dañina propensión de algunos, de ser «más papistas que el Papa». Más que gritar y anticipar soluciones, idealmente superiores, es cooperar silenciosa y eficazmente a las *posibles*, disponer los ánimos para acatarlas y actuarlas por nosotros mismos, sin confiar tanto en la tutela de la ley y del Estado. ¿Qué tutelas tuvieron N. S. Jesucristo, los Apóstoles y los cristianos de los primeros siglos? El tesoro de la fe, tesoro interior, no se roba fácilmente al que cuida bien de él. Sólo el que entierra el talento y se echa a dormir, se queda sin talento y sin el premio correspondiente.

Bien está recordar los grandes principios, las grandes tesis que en la pasada época revolucionaria fueron formulando los Papas, constreñidos por lo perentorio de las circunstancias, aunque éstas no son siempre idénticas. Esto es lo que ha hecho el Episcopado español por su *Pastoral colectiva* del 25 de julio, en la cual los Prelados oponen al primer *Proyecto de Constitución* (con más razón al que se está discutiendo) o sea a los artículos referentes al *origen del Poder civil*, al *Estado sin religión*, la *separación de la Iglesia y el Estado*, *subordinación de aquella a éste*, *las libertades modernas*, los textos correspondientes de las encíclicas papales en que se reprueban las correspondientes doctrinas. El fondo teológico de las tesis católicas es de un valor perenne, absoluto e indiscutible, y todo él radica en el principio de que la Religión católica es la única verdadera y la única que tiene derecho objetivo a vivir en las almas, siendo erróneo todo cuanto se dictamine en el supuesto de que ese principio es falso, o sea que la Religión es una patraña, o que la Religión católica no es la única verdadera, razón por la cual se afirma que *todas las religiones son iguales* y que *el Estado debe desentenderse de todas ellas*.

Pero, fuera de la región de los principios, existen *los hechos* contingentes, la fatalidad de que en una nación, España, por ejemplo, la Religión única verdadera haya desaparecido de muchas almas y que, en virtud de esto, de su número o potencialidad, sea inevitable que se formen Gobiernos incrédulos o acatólicos, que no reconocen la autoridad superior y divina de la Iglesia y cuyas doctrinas y alegaciones no encuentran eco en esos espíritus desprovistos del fundamento de la fe viviente. Y esas realidades, lamentables, pero que no se borran con discursos ni con artículos de periódico, ni pretendiendo ocultarlas o ignorarlas o atenuarlas, hay que *regularlas* por la ley civil, porque por la ley civil vivimos en sociedad todos los que nacimos y estamos en un mismo territorio, sean blancos o morenos, guapos o feos. A estas realidades tiene que ceñirse la política práctica de cada día y de cada hora, y con esta política práctica y con estas realidades concretas, cuyo estudio difícilísimo plantea los más nuevos y complicados problemas de derecho, de sociología y de administración, hemos de arreglárnoslas para preparar a la Iglesia y a la vida católica aquellas condiciones en que una y otra pueden desenvolverse con más *li-*

bertad y con más *eficacia*, dado lo angustioso de las circunstancias, nunca peores que las de los primeros siglos del Cristianismo.

Éste es, creemos nosotros, el punto de mira en que hay que colocarse para formar buen criterio sobre estas cuestiones político-religiosas, si no queremos ver reproducida la inútil y atropellada tragedia del siglo XIX en torno a la polémica sobre la manera de entender el *Liberalismo*. Liberalismo y Socialismo están en constante evolución y hay que seguirles el paso si queremos entenderlos y que nos entiendan y respeten sus corifeos, incluso para *convertirlos*, pues en esta labor de conquista de las almas ha de llegarse a la *unidad católica*, no *por ley*.

Por lo demás, la *Pastoral colectiva*, en cuanto a su forma moderada, fué bien recibida, incluso por el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, cuyas delaraciones del 18 de agosto debemos recoger, aunque sobre algunas de ellas habría que poner algunos correctivos:

«En principio, me parece un documento sereno, ecuaníme y lícito, en el que la Iglesia afirma su posición, esencialmente teocrática, ante el problema que plantea la nueva Constitución. Sin embargo, tiene alguna expresión inadecuada.

«Doctrinalmente es un documento anodino que, incluso desde el punto de vista católico, que tiene una historia de teorías políticas del más profundo interés, sin salir de la tradición española, no aporta nada nuevo a la noble polémica de ideas políticas planteada en España. Quizá esta pobreza doctrinal pueda considerarse como exponente de la pobreza de los estudios eclesiásticos y de su deficiente organización, no ya sólo en nuestros seminarios, sino en Comillas y en Roma, que es donde se ha formado la mayor parte del Episcopado español».

Ha de contribuir mucho a la formación del nuevo y más adecuado criterio para estas cuestiones y para levantar el espíritu por encima de la maraña de viejas y enconadas polémicas, la reciente, y podemos decir, definitiva fórmula de arreglo entre la Santa Sede y el Gobierno italiano sobre el pleito surgido en pasados meses entre la «Acción Católica» o sus organizaciones, principalmente de Juventud Católica, y el «Partido fascista», por ser acusadas las primeras de *hacer política*, señaladamente en favor del antiguo Partido Popular en el que figuraban la casi totalidad de los católicos italianos, a la sombra de la inmunidad de que goza, por Concordato, dicha Acción Católica. Al parecer esa política se hacía sin la anuencia, a espaldas del Romano Pontífice, el cual asienta una vez más y de un modo terminante en el arreglo que la *Acción Católica* ha de ser exclusivamente *religiosa y apolítica* y exclusivamente dirigida por el Episcopado, de lo cual se deduce, en rigor, que toda agrupación seglar que ostente el título de *católica* ha de estar enteramente subordinada a los Prelados y ha de ser estrictamente *religiosa y apolítica*; y si los seglares se asocian para fines políticos o de otro orden temporal ha de ser bajo su exclusiva responsabilidad y sin ningún mote que pueda complicar y comprometer a la Iglesia.

Tres puntos tiene el acuerdo: 1.º «Que la «Acción Católica», cuya misión es religiosa y sobrenatural, no se ocupará de política ni tomará otra forma de organización exterior y se abstendrá de todo cuanto es propio y tradicional de los partidos políticos». 2.º «Que la «Acción Católica» no incluirá en su progra-

ma la constitución de *Asociaciones profesionales*, ni *Sindicatos obreros*, ni se propondrá seguir ninguna finalidad de orden sindical», y 3.º «Que los Círculos de Juventudes denominados de «Acción Católica», se llamarán en lo sucesivo «Asociación de Juventudes de Acción Católica». Las asociaciones locales se abstendrán de cualquier actividad de tipo atlético o deportivo, limitándose únicamente a entretenimientos de índole recreativa y educativa con finalidad religiosa».

Estos son los acuerdos ratificados el 2 del corriente septiembre. Y como las condiciones esenciales en que se desenvuelve la vida moderna en sí misma y en sus relaciones con la Iglesia son idénticas en todos los países civilizados, creemos que, aplicados sincera y decididamente en España, han de zanjar las más graves dificultades con que hasta ahora se ha tropezado para una cordial inteligencia entre las fuerzas e instituciones católicas y los elementos políticos y sociales más avanzados y de mayor solvencia intelectual y moral, aunque, por desgracia, no comulguen con nosotros en la misma fe, pero que saben respetarla.

Dios lo quiera, y quiera también que esta nueva floración de unas y otras actividades acusadas en estos últimos días no sea barrida por otras turbionadas como las que tan de sorpresa nos cogieron en el mes de abril.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, septiembre de 1931.

BIBLIOGRAFIA

De Remotione Parochorum aliisque Processibus tertiae Partis Lib. IV
Cod. Jur. Can. Auctore P. Emmanuele SUÁREZ, O. P. 360 págs. en 4.º,
32 liras. Romae (Via S. Vitale, 15). 1931.

Un copioso caudal de doctrina, con no pequeña dosis de conocimientos prácticos adquiridos principalmente por una intensa actuación en la Curia Romana, sobre todo en la Congregación del Concilio, amén de otras circunstancias favorables, pusieron al eximio Profesor del Angélico en condiciones excelentes para escribir el presente comentario, en el cual, no obstante la aridez de la materia, resplandecen en todas sus páginas la claridad y el orden.

A los cinco cánones que sirven de preámbulo a todo lo contenido en la tercera parte de este Libro IV, siguen luego otros cuarenta y ocho, distribuidos en siete títulos, donde se fijan las normas a que deben atenerse los Ordinarios cuando se vean precisados a remover o trasladar los párrocos, a proceder contra los clérigos irresidentes o concubenarios, contra los párrocos incumplidores de sus deberes, o tengan que apelar al remedio extraordinario de la suspensión «ex informata conscientia».

El autor se propuso, al dar a luz este tratado, proporcionar una ayuda a los estudiantes, y a los clérigos llamados a intervenir en tales procesos, así como también a aquellos otros sobre quienes hubieren de recaer.

Por nuestra cuenta hemos de añadir que ha logrado admirablemente su intento, y que no ya los mencionados, sino también los encargados de explicar a los primeros el Libro IV del Código, le quedarán profundamente agradecidos por el valioso auxiliar de que les provee con esta obra, que como tratado aparte, es la primera publicada después del Código, que sepamos.

Los *apéndices* que llenan 75 páginas, contienen valiosos documentos y útiles formularios, muy a propósito para ilustrar lo tratado en el texto y para servir de guía a los que no estén prácticos en estos negocios.

Nos haríamos demasiado prolijos si nos detuviéramos en detalles. Vamos, pues, a limitarnos a ligeras indicaciones. Sin dejar de reconocer la conveniencia de que el Vicario General no tramite estos procesos sin contar con el Obispo, sostiene el Padre Suárez que no se puede probar su incompetencia en lo concerniente a la remoción y traslación de párrocos (n.º 25).

También nos parece plausible su interpretación en favor de la *invalidéz* de las actuaciones, si el Ordinario no pide el parecer a los examinadores, cuando los cánones prescriben semejante requisito; sin dejar por eso de reconocer que la opinión contraria no es vitanda, ni mucho menos, por la duda que existe sobre el sentido del can. 105 (n.º 46). Por contundentes tenemos las razones que alega para probar que la

suspensión «ex inf. cons.» puede imponerse válidamente sin limitación de tiempo (números 217, 232).

Se nos permitirá manifestar la satisfacción que experimentamos al ver (n.º 231) que niega sean necesarias las *moniciones canónicas*, aun cuando dicha suspensión tenga carácter de censura. En esta revista (n.º XCIV, pág. 112) sostuvimos la misma doctrina.

No dejaremos tampoco de advertir que consideramos de poca utilidad el contenido de los números que con el rótulo *materia* siguen a cada canon, pues en su inmensa mayoría apenas le añaden nada.

Tampoco nos satisface del todo la explicación que da sobre el carácter *extraordinario* de esta suspensión (n.º 226), contraponiéndola no sólo al proceso judicial, sino también al *per modum praecepti*.

Mas estas cosas son harto insignificantes si se comparan con el conjunto, de un mérito verdaderamente relevante.

FR. S. A.

«**Libro del Amor**» (Sombras y luces) por Naujerdap (P. J. DE G.) Un vol. de 168 pág. Santiago de Chile. Imp. y Lit. La Ilustración. Santo Domingo, 863—año 1931.

Escrito con motivo de la publicación de la Encíclica «Casti Connubii» este precioso librito es un análisis de la gema maravillosa del amor. Un juego de colores refringe cada faceta: Amor de Dios, amor que calla, amor que llora... Y no sólo se acaricia al diamante *único* del Amor. Se hace, también, el discernimiento de las *falsificaciones*: divorcio, amor libre, malthusianismo=¡Lujuria! Todo el libro, lleno de observaciones profundas, está esmeradamente escrito. A veces, un discreteo verbal le quita un poco de naturalidad. Y afean la prosa, como zurcidos en una tela nueva, *otrora, a fuer, cabe si...* Esto ya no se lleva. Sólo Azorín, en sus afanes casticistas... lo usa alguna vez, por lujo de hombre refinado a quien acaba—gesto de dilettante—por gustarle lo antiguo... Pero esto son *pecata minuta*, como también lo es no citar nunca ni el capítulo ni el versículo cuando transcribe pasajes de la Sagrada Escritura—¿Qué le falta a este libro para ser un libro de oro? No le *falta* nada. Le *sobra*. O mejor: le sobran palabras, digresiones largas e inoportunas. Le falta poda, sobriedad en el estilo, selección que es sacrificio. La tarea del escritor al pulir es la del escultor. Nada de añadir, quitar, raspar...

Que veamos pronto la segunda edición *corregida... y disminuida*.

FR. L. DE F.

Sófocles, Tragedias. Antígona-Traquínias-Electra. Texto, traducción y notas por Ign. ERRANDONEA, S. J. (Biblioteca de Clásicos griegos y latinos, dirigida por Luis Segalá y Estalella). Madrid, Edit. Voluntad, 1930, 229 páginas cada texto, griego y castellano 8 ptas.; texto separado 4 ptas.

Va hemos dado a conocer a nuestros lectores esta magnífica Biblioteca clásica editada por «Voluntad». En el presente volumen nos ofrece el segundo tomo las tragedias de Sófocles, traducidas y anotadas por el P. Errandonea, de cuya traducción hacemos el mismo elogio que hicimos del volumen anterior. De las tres tragedias que este tomo contiene la más discutida ha sido «Las Traquínias», llegando críticos de la talla de Schlegel a insinuar el deseo de que algún filólogo probase que no era de Sófocles, por las imperfecciones y desigualdad que en ella encontraba. El P. Errandonea intenta hacer ver que la imperfección que a esta tragedia se atribuye proviene en gran parte de haber sido falsado por los críticos el carácter de Deyanira, empenándose en ver

una heroína y el tipo supremo de mujer adornada de todas las virtudes, donde Sófocles quiso pintar todo lo contrario. Con esto recobra el drama su unidad y su perfección artística, si bien siempre queda muy por bajo de otras producciones del gran trágico de Colono.

La «Electra» es la más famosa de las tragedias sofocleas. Con acción exigua, con aparato escénico pobre, con tramoya nula, sorprende ver los prodigiosos efectos que logra Sófocles solamente con la expectación de la venganza terrible que se ve inminente desde que Orestes aparece en escena. En esta tragedia llegan a su cumbre la delicadeza de Sófocles y su destreza y maestría en manejar sentimientos tan íntimos y casi imperceptibles, que nos revelan claramente el finísimo gusto estético de los atenienses para quienes tales cosas se escribían. Únicamente nuestra conciencia cristiana y moderna se horroriza ante la moralidad interna de este drama, que por otra parte está en plena consonancia con los sentimientos y el concepto religioso de los griegos.

FR. L. F.

Soeur Marie de Bon-Secours (1898-1928), por el P. L. BOHLER, O. F. M. 214 págs. con grabados. Precio 12 francos. París, 1931. Tequi, Rue Bonaparte, 82.

Estas páginas dan a conocer a un alma hermosa, y una vida breve, pero de aquellas que contienen muchos merecimientos y años en pocos días. Puede la historia de una vida ser muy corta: las hay largas en cuanto a la duración a quienes bastan una línea y dos fechas. Pero la historia de un alma, si vivió en Dios y por El, aun dado caso de que su peregrinación en esta tierra fuese abreviada, es tan inmensa como el amor que la informó. Una de estas existencias emprendió narrar el autor, y lo realizó con la clarividencia evocadora que convenía y que le agradecerán los lectores. Los que no conocieran a aquella piadosa hija de San Francisco la verán por entre sus líneas, y algo de su piedad, resignación, alegría seráfica y amor a Jesús irán a consolar, fortalecer, y tal vez curar a almas inquietas o enfermas a quienes espera Dios N. S. y de las que será Sor Maria el ángel custodio y guía.

FR. M. R.

La Vie et les Oeuvres d'Eugénie Bonnefois, Fondatrice de l'Ecole Fomaine, por Florence O' NOLL. 167 págs., 10 francos. París, 1931. P. Tequi, editor. Rue Bonaparte, 82.

Ya que cualquier cristiano verdadero debe y anhela ser apóstol, esto es, contribuir, conforme a su estado y posibilidades a la extensión del reinado de Dios N. S. en las almas, para todos será de no poca utilidad, edificación e interés la lectura de estas páginas. En ellas verán cómo la flor divina de la Caridad puede brotar y germinar en los ambientes al parecer menos propicios, y asimismo cómo, aun en este mundo, Dios N. S. premia el tesón y tenacidad empleados en su causa. Por lo mismo que la vida toda de la heroína se desarrolla en el tan poco conocido como pintoresco ambiente feriante, y que la competencia literaria de su autora es sobradamente acreditada, huelgan más recomendaciones.

FR. M. R.

Ordo Divini Officii recitandi Sacrique peragendi juxta Kalendarium Ecclesiae Universalis pro anno Domini MCMXXXII. Taurini (Italia): Marii E. Marietti. Lib. It. 3.

Nada falta en este folleto de lo que necesita un eclesiástico para desempeñar el

Opus Dei con la exactitud que a tan augustas funciones es debida y que tan difícil resulta a quien no dedique mucho tiempo al estudio de las rúbricas sin descuidarse en estar al día en las disposiciones que a menudo emanan sobre la materia. Esto no es posible a todos, por muy buena voluntad que se tenga. Por eso este folleto es un auxiliar precioso. En cada día se anota muy claramente cuanto debe tener en cuenta, no sólo el que ha de rezar en privado, sino los que han de acudir al Oficio solemne. En los prenotandos se resuelven con brevedad y claridad cuantos casos pueden ocurrir respecto a la celebración de misas votivas, de difuntos, oraciones imperadas, *ad libitum*, horario para Misa y Oficio, etc.

Dr. José M.^a REGO MACHINEA, Profesor de la Universidad de Murcia.—**Las circunstancias modificativas de la imputabilidad criminal en el derecho eclesiástico.** 124 págs. en 8.^o. Santander. Talleres Tipográficos, J. Martínez. Calle de la Concordia, núm. 15. 1930.

Al estudio del *delito y sus elementos*, materia de la primera parte, sigue el examen de las *causas modificativas de la imputabilidad*, objeto directo del libro, según reza el título. Contiene un resumen de las principales doctrinas al asunto relativas, útil para aquellas personas que, no disponiendo de tiempo ni de medios para hacer un estudio detenido sobre esta materia, desean informarse acerca de ella.

FR. S. A.

De Matrimoniis mixtis eorumque remediis. Auctore Francisco Ter Haar, C. SS. R. 200 págs. en 4.^o. 11 liras. Taurini-Romae Marietti. 1931.

El deseo de contribuir al remedio de los graves daños que los matrimonios entre católicos y herejes o cismáticos suelen acarrear, así a los cónyuges como a sus hijos, movió al P. Ter Haar a publicar esta obrita para que sirviese de ayuda principalmente a los sacerdotes que tienen cura de almas, a fin de que hagan cuanto esté en su mano para apartar a los fieles de tales matrimonios, tan aborrecidos y prohibidos por la Iglesia, y hasta por la ley divina cuando amenaza peligro de perversión para el cónyuge católico, o para los hijos que de tales matrimonios nacieren.

Que tales peligros son reales lo prueban con desgarradora elocuencia las estadísticas que el autor con buen acierto aduce.

No hay duda que obras de este género están llamadas a prestar muy buenos servicios principalmente en aquellas regiones donde domina el protestantismo o el cisma.

FR. S. A.

Meditaciones afectivas y prácticas sobre el Evangelio por el Canónigo BEAUDENOM, autor de la «Práctica progresiva de la confesión y de la dirección» trad. por el Rdo. P. Vicente DE PERALTA, Capuchino. Tres tomos en 16.^o Págs. 387, 467, 402. Eugenio Subirana, Puertaferri 14. Barcelona. Precios 12,50 y 17 pesetas.

El autor expone la razón de su libro en el prólogo del mismo. «Tiene por objeto: insistir en la parte afectiva de las materias que trata, y en las aplicaciones prácticas que proporcionan. Todos los libros de meditación tienden seguramente a estos dos fines, pero no de una manera especial como este.—Donde más se echa de ver esta diferencia es en la extensión que da a los medios prácticos. Este libro, en efecto, se aplica a formar, como gradualmente, al alma piadosa. Se encuentra, pues, en él la aplicación viva de todos los principios formulados en las otras obras del autor.—Estos

principios no se presentan aquí como verdades razonadas, sino vividas: De Jesús, de sus ejemplos, de sus sentimientos, de sus palabras, nos vienen, como de un divino sol, la luz, el calor y la vida».

Tales son los propósitos del autor y las normas que le guían en la composición de su obra y no podemos decir que no haya logrado sus intentos. No es tan fácil definir el grado de perfección, porque esto depende mucho de la condición de los lectores. Es claro que los afectos son lo principal de la oración, pero no todos se mueven del mismo modo. Pudiera ser que algunos encuentren el libro demasiado afectuoso en las palabras, pero no tanto en el fondo. Como quiera que sea no podemos menos de recomendar el libro, como a propósito para encaminar las almas a la vida interior.

FR. A. C.

Rubis d' Orient par Abbé ELIE MAIRE, preface de Noellet, directeur du Noël. Un volumen de 144 págs. P. Lethielleux, Librairie Editeur. Rue Cassete, 10 París (VI), 1930. De venta en Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

Hay almas que, estando en el mundo, no son del mundo. *Rubis d' Orient* es la biografía de una de ellas. Biografía que sabe valorar bien las cosas. Más que reseñar hechos exteriores, copia fielmente los *estados de alma* de una evolución mística. Se trata de una joven que, dotada de cualidades relevantes para la Música, empieza, desde pequeña, a triunfar en el piano. El porvenir se le ofrece, en risueñas lontananzas, lleno de posibilidades de gloria. Pero la voz del que habla dentro de nosotros «sin figuras ni ruido de palabras» la va llevando, poco a poco, con una dulce persuasión irresistible, al despojo total. Un día, abandona el piano y rompe toda relación con sus amigos y confidentes: Beethoven, Bach, César Frank, Chopin... Y esta artista *malograda*, pasando por escrúpulos y sin más guía que el Espíritu Santo, *descubre* su vocación carmelitana. Y, luego de un período de pequeñas luchas e indecisiones, va a sepultar todos los sueños y glorias mundanas, tras las rejas del Carmen de Pontoise...

La literatura de este pequeño libro es elegante: rica de léxico y pletórica de metáforas y alegorías en que, a veces, se hace uso de la técnica musical. Y, así, *fondo y forma*, en armonía, engendran un hermoso *poema sinfónico* que deja en el alma una estela de sonoridades...—En resumen: un buen libro para ciertas jóvenes que, acaso, pudieran reconocer como propios algunos estados de alma de la protagonista, y aprender de ella generosidad para seguir el camino áspero que les traza, imperiosamente, la voz interior...

FR. L. DE F.

Ensayos sobre educación especialmente en los años infantiles, por Bertrand RUSSELL. Traductor: Julio Huici. Un vol. de 316 págs. Ediciones de la Lectura, Espasa-Calpe, S. A. Precio 7 ptas.

Estos ensayos pedagógicos abundan en observaciones *vividas* por el autor en la educación de sus propios hijos. Pero sus teorías no pueden ser nuevas para uno que conozca la obra viva del P. Manjón. Las ideas que el autor expone sobre el juego, premios y castigos, interés, atención, colaboración del niño en el trabajo, etc., etc., y tantas otras cosas que se dan como *nuevas y realizables*, ya son *antiguas y realizadas* por el fundador de las Escuelas avemarianas. Pero es que en Pedagogía casi todos los meses se realiza un descubrimiento... ¡*de América!* Se recuerda mucho a M. Montessori. Y es justo. Pero es imperdonable callar sistemáticamente el nombre del glorioso don Andrés. Y es *imperdonable* porque este silencio arguye dos cosas:

ignorancia si no se le conoce, indisculpable en un especialista o ensayistas de estas materias, o *mala fe*, si conociéndolo, no se le cita cuando hace falta. Los revolucionarios en Pedagogía fingen desconocer la originalidad de Manjón. ¿Por que era *¡un cura!*? (Esto no va sólo contra Bertrand Rusell).—El error principal de estos ensayos es que responden a un criterio materialista de la vida. Procurar al niño una «felicidad sin límites», concretándose a los goces de esta vida, que no juzgada a la luz sobrenatural de la fe, «es una broma pesada», es una candidez. Porque todo lo más, harems del niño un *animal sano*, y aún esta exigua felicidad está a merced de un sarampión inoportuno... Admite las *reacciones naturales*... con sus naturales consecuencias. «A veces es preferible que tengan pequeños accidentes como contusiones y ligeros cortes, antes que prohibirle sus juegos irreflexivos; una pequeña experiencia de esta clase les predispone a los niños a creer que la prohibición tiene sentido» (pág. 168) Ahora bien, pregunto yo: ¿Quién gradúa los «pequeños accidentes» y «ligeros cortes» en los «juegos irreflexivos» del niño? Con este sistema, cuando el educando esté a punto de acostumbrarse se queda en el sitio... y R. I. P.

Propugna la iniciación sexual de la manera más cruda. Que el niño no ignore nada. Cuando se acostumbre a *ver y oír* cosas, el misterio perderá todo su atractivo «como un armario que no se cierra nunca». Esta frase suya es altamente lírica y hasta felizmente psicológica; pero en este asunto, es francamente brutal, cínica, inadmisible... Y propone un método curativo para los niños morbosamente curiosos en estas materias: «El tratamiento podría comenzar por incitarle a entregarse libremente a los pensamientos más absurdos y continuar con una copiosa información, cada vez más técnica y científica, hasta abrumarle por exceso de conocimiento. Cuando comprendiera que no había nada nuevo y que lo que ya sabía carecía de interés, estaría curado» (pág. 240). ¡Buena terapéutica! Y maravillosa pedagogía que resuelve los problemas, negándolos. Pero, en cambio, opina en contra de la doctrina de la Iglesia en más de cuarenta lugares del libro. Y hay algunos regocijantes «gazapillos» que subrayamos: «Sin embargo, como una amplia regla general, la comunidad de hombres y mujeres que son intrínsecamente excelentes producirá peores efectos que la compuesta de gentes que son ignorantes o malévolas» (pág. 53). «En los animales, el afecto paterno cesa cuando el NIÑO es adulto y nada se exige, pero en los seres humanos, aún en los más primitivos, el caso es distinto» (pág. 189). «Del hijo que sea un GUERRERO AGUERRIDO se espera que alimente y proteja a sus padres cuando sean viejos y decrepitos» (pág. 189). «Con el aumento de previsión hay una tendencia creciente a explotar el afecto de los hijos para que les sirva de ayuda en la vejez. De aquí el principio de la piedad filial que ha existido en todo el mundo y HA PLASMADO EN EL QUINTO MANDAMIENTO» (pág. 189).

leyendo esto, después de las otras *cuarenta* cosas, todo se lo explica uno, menos el optimismo envidiable del autor. ¿Pero hay optimismo verdadero sin la esperanza de un abrazo con Dios? Quiera El que Bertrand Rusell no tenga en sus propios hijos el fracaso de un obrar sólo por el imperativo categórico de la conciencia.

FR. L. DE F.

Anuario Eclesiástico 1931. Un vol., 8.º, XXVIII-500-64 p. Eugenio Subirana, Puertaferri, 14. Apart. 197. Barcelona 1931.

Los conflictos políticos y sociales fueron la causa del retraso de la aparición de este volumen, según manifiesta en el Prólogo el Editor. Pero es de tal índole esta obra que, aún en ese caso no pierde nada de su vivísimo interés y suma utilidad. Con el presente volumen empieza una nueva organización del ANUARIO: se suprime la sección titulada «Actualidad», ocupando su lugar la que antes denominaba «Vulgarización y estímulo de cultura eclesiástica», en la que se inserta el «Índice alfabético de

los santos del Martirologio Romano» con reformas muy útiles y que verá el que lo repasare. Y aquí deseamos hacer alguna observación con el puro deseo de contribuir al perfeccionamiento de la obra.

S. Pedro González (Telmo) no es mártir, sino confesor. En la palabra «Telmo» hay una errata, 4 por 14 de abril. Una reforma que creo prestaría copiosos servicios sería el determinar (como hace con algunos pocos) la orden o Congregación religiosa a que pertenecen algunos santos. En muchos santos no está especificado si son mártires o confesores, doctores, etc. Son estas menudencias cuya corrección o introducción contribuiría a la perfección de la obra y caen plenamente dentro de su finalidad. Felicitamos y agradecemos al Editor sus generosos esfuerzos por servir a la ilustración del clero.

FR. JOSÉ HEREDIA.

Studien zu Gregor VII. Kirchenreform und Weltpolitik von Dr. Wilhelm WÜHR (Historische Forschungen und Quellen, 10 helf). 25 por 16 cm., XII-124 p., 8,50 RM. Por suscripción 7,65. Verlag. Datterer et Cie., Freising München. 1930.

Sin alarde de novedad estudia W. en el presente opúsculo la obra y la personalidad de Gregorio VII. Después de haber dado una idea de lo que los historiadores han pensado sobre el gran pontífice, dedica un capítulo a los principios psicológicos y morales que han intervenido en la actividad reformadora de Gregorio. Entre los motivos de orden moral la idea de justicia adquiere para W. una importancia excepcional. La obra reformadora de Gregorio VII debe mucho a sus predecesores León IX y Nicolás II, los cuales habían interesado a los príncipes y al pueblo en la solución del problema.

Lo personal de la actividad reformadora (*Reformpraxis*) de Gregorio VII lo estudia el Autor en el capítulo III. Cuando se enfrenta con los eclesiásticos emplea los medios ordinarios de celebración de sínodos, excomuniones, envío de legados, etc. El caso del clero y del pueblo de Luca es una excepción. Cuando tiene que habérselas con los príncipes seculares no acude jamás al procedimiento de revolverlos entre sí. Tiene un concepto tan arraigado de la superioridad del poder espiritual, que con la mayor naturalidad los depone, o desliga a sus súbditos del juramento de fidelidad. En los capítulos IV y V trata del *Hierokratismus* de Gregorio y de su teoría del Estado. Por el hierokratismus no parece que el Papa pretendiese realizar una subordinación política de los reinos cristianos a la Santa Sede. Muy discutible es este punto. Lo que sí parece evidente es que en la teoría del Estado del gran pontífice no cabía la idea extraña del origen diabólico del poder civil. En los dos últimos capítulos estudia las fuentes en que se inspiró o pudo inspirarse Gregorio VII. Entre ellas adquieren la primacía: su predecesor Gregorio el Grande, las falsas Decretales y la pretendida donación de Constantino. No hay que perder de vista que Gregorio VII no era un cano. nista. El fascículo se termina con un estudio sobre el *Dictatus papae*. Con relación a los estudios de Pliche el trabajo de W. lo perfecciona en algunos puntos.

FR. JOSÉ HEREDIA.

Elementos de Geometría, por Francisco SEVERI, traducidos por T. Martín Escobar. Tomo segundo. Un vol. de 373 págs. Editorial Labor. 1931.

Este segundo tomo de los «Elementos de Geometría» de Francisco Severi, constituye sin duda alguna, juntamente con el primero ya reseñado en esta revista, uno de los mejores libros de texto de Geometría. Ocurre con frecuencia que los libros de texto están escritos por medianías que tienen de la materia un conocimiento muy super-

ficial. De donde se sigue que en vez de ser sus libros un organismo viviente, son una colección más o menos completa de leyes o teoremas sin vida ni interés alguno. Lo contrario sucede cuando el libro está escrito por un hombre eminente, especialista en la materia. Podrá suceder que el libro no sea tan completo o tan claro, pero siempre será un organismo vivo que despierte el interés y afición del alumno y le enseñe a discurrir.

Esto sobre todo se verifica en estos libros de Severi, sin que les falte además la claridad y la plenitud de doctrina exigida en unos Elementos.

Tener a la vista el origen histórico y buscar el fundamento psicológico de cada teoría y sobre todo las nociones de sentido común de donde ésta nace para encontrar la vía didáctica más oportuna, desbrozar el camino de las dificultades demasiado graves para los inexpertos, sin desvanecer del todo el deseo juvenil de la conquista, son los criterios que le han servido de norma según él mismo dice en el prólogo de este segundo tomo. Y en efecto, más bien que entretenerse en discutir el origen y valor criteriológico de los principios y teorías de la geometría, o esforzarse por presentar al alumno un cúmulo de conocimientos más o menos completos, procura ante todo mostrarle las relaciones de esos principios y teorías con los conocimientos vulgares que ya posee, haciéndole ver cómo el conocimiento científico es como una prolongación del conocimiento vulgar, despertando así el interés y afición a la asignatura, engendrando en él el hábito de discurrir y enseñándole a hacer ciencia por sí mismo. Así puede verse al tratar de la teoría de las proporciones, de la igualdad, de la semejanza, de la equivalencia, del concepto de número real, etc.

Tienen además estos libros la ventaja de estar escritos según los progresos y orientación de la matemática moderna. Es, pues, de alabar el gusto del traductor y editor, al dar al público español este nuevo texto de geometría, que no dudamos en recomendar a los institutos y demás centros de enseñanza.

FR. ANICETO FERNÁNDEZ.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.